MARTIN HEIDEGGER

SER E TEMPO

Parte I

Tradução de
Marcia Sá Cavalcante Schuback

15ª Edição

SBD-FFLCH-USP
272058

EDITORA VOZES

UNIVERSIDADE SÃO FRANCISCO

2005

CÓPIA NÃO AUTORIZADA É CRIME
ABDR
ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE DIREITOS REPROGRÁFICOS
RESPEITE O AUTORAL
o amend

COLEÇÃO PENSAMENTO HUMANO

A cidade de Deus (Parte I; Livros I a X) - Santo Agostinho
A cidade de Deus (Parte II; Livros XI a XXIII) - Santo Agostinho
O conceito de ironia - S<|>ren Aabye Kierkegaard
Confissões - Santo Agostinho
A essência da liberdade humana - Friedrich Wilhelm Schelling
Hipérion ou o eremita na Grécia - Friedrich Hölderlin
O livro da divina consolação e outros textos seletos - Mestre Eckhart
Os pensadores originários - Anaximandro, Parmenides e Heráclito
Sonetos a Orfeu; Elegias de Duino - Rainer Maria Rilke
Hermenêutica: arte e técnica da interpretação - Friedrich D.E. Schleiermacher
Didascálicon: da arte de ler - Hugo de São Vítor
Da reviravolta dos valores - Max Scheier
Ensaios e conferências - Martin Heidegger
Fenomenologia do espirito - Georg Wilhelm Friedrich Hegel
Investigações filosóficas - Ludwig Wittgenstein
Ser e tempo (Parte I) - Martin Heidegger
Ser e tempo (Parte II) - Martin Heidegger
Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica (Volume I) - Hans-Georg Gadamer
Verdade e método: complementos e índice (Volume II) - Hans-Georg Gadamer
A caminho da linguagem - Martin Heidegger
Manifesto do partido comunista - Karl Marx e Friedrich Engels
As obras do amor - S<|>rcn Aabye Kierkegaard

Coordenação:
Renato Kirchner e Enio Paulo Giachini

Comissão editorial:
Emmanuel Carneiro Leão, Mareia Sá Cavalcante Schuback, Hermógenes Harada, Gilvan Fogel, Sérgio Wrublewski e Arcangelo R. Buzzi

Comissão consultiva:
Amós Nascimento, Benedito Nunes, Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, Glória Ferreira Ribeiro, Joel Alves de Souza, José Cardonha, Luiz A. De Boni, Manfredo de Oliveira, Marcos Aurélio Fernandes

© Max Niemeyer Verlag Tübingen 1986

EDITORA VOZES

Editora Vozes Ltda.
Rua Frei Luís, 100
25689-900 Petrópolis, RJ
www.vozes.com.br

UNIVERSIDADE SÃO FRANCISCO

Universidade São Francisco
Av. São Francisco de Assis, 218
12916-900 Bragança Paulista, SP
www.saofrancisco.edu.br

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra poderá ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão escrita da Editora.

As reedições e/ou co-edições dos volumes da coleção "Pensamento Humano" pertencem exclusiva e unicamente à Casa de Nossa Senhora da Paz - Ação Social Franciscana, mantenedora da Universidade São Francisco. A São Francisco possui campi universitários nas cidades de Campinas, São Paulo, Itatiba e Bragança Paulista.

Edição parcial feita sobre o texto integral da 16- edição alemã, à mão da edição revisada das Obras Completas com notas marginais do manuscrito do autor, que estão em apêndice.

Publicado pela primeira vez como separata de Jahrbuch für Philosophic und phänomenologische Forschung, vol. VIII, editado por Edmundo Husserl.

ISBN 85.326.0947-3

Este livro foi composto e impresso pela Editora Vozes Ltda.

A Edmund Husserl

em testemunho de admiração e amizade

Todtnauberg i. Bad. Schwarzwald
8 de abril de 1926

DEDALUS - Acervo - FFLCH



20900005886

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

OBSERVAÇÃO PRELIMINAR À 7' EDIÇÃO, 1953

INTRODUÇÃO

Exposição da questão sobre o sentido do ser

PRIMEIRO CAPÍTULO

Necessidade, estrutura e primado da questão do ser

§ 1. Necessidade de uma repetição explícita da questão do ser 27
§ 2. A estrutura formal da questão do ser 30
§ 3.0 primado ontológico da questão do ser.... 34
§ 4. O primado ôntico da questão do ser 38

SEGUNDO CAPÍTULO

As duas tarefas de uma elaboração da questão do ser O método e o sumário da investigação

§ 5. A analítica ontológica da pre-sença como liberação do horizonte para uma interpretação do sentido do ser em geral 42
§ 6. A tarefa de uma destruição da história da ontologia..... 47

§ 7.0 método ffenomenológico da investigação ... 56
A. O conceito de fenômeno 58
B. O conceito de logos..... 62
C. O conceito preliminar de fenomenologia 65
§ 8. O sumário do tratado 70

PRIMEIRA PARTE

A interpretação da pre-sença pela temporalidade e a explicação do tempo como horizonte transcendental da questão do ser

PRIMEIRA SEÇÃO

Análise preparatória dos fundamentos da pre-sença

PRIMEIRO CAPÍTULO

Exposição da tarefa de uma análise preparatória da pre-sença

§ 9. O tema da analítica da pre-sença 77
§ 10. A delimitação da analítica da pre-sença face à antropologia, psicologia e biologia 81
§11. A analítica existencial e a interpretação da pre-sença primitiva. As dificuldades para se obter um "conceito natural de mundo" 87

SEGUNDO CAPITULO

O ser-no-mundo em geral como constituição fundamental da pre-sença

§ 12. Caracterização prévia do ser-no-mundo a partir do ser-em como tal 90
§ 13. Exemplo do ser-em num modo derivado. O conhecimento do mundo 98

TERCEIRO CAPÍTULO

A mundanidaãe do mundo

§ 14. A idéia de mundanidade do mundo em geral 103

A. Análise da mundanidade circundante e da mundanidade em geral

§ 15. O ser dos entes que vêm ao encontro no mundo circundante 108
§ 16. A determinação mundana do mundo circundante que se anuncia no ente intramundano 114
§ 17. Referência e sinal 119
§ 18. Conjuntura e significância: a mundanidade do mundo..... 127

B. Contraposição da análise da mundanidade à interpretação do mundo de Descartes

§ 19. A determinação do "mundo" como res extensa 135
§20. Os fundamentos da determinação ontológica do "mundo" 138
§ 21. A discussão hermenêutica da ontologia cartesiana do "mundo" 141

C. O circundante do mundo circundante e a espacialidade da pre-sença

§ 22. A espacialidadedo manual intramundano ...149
§ 23. A espacialidadedo ser-no-mundo .152
§ 24. A espacialidadeda pre-sença e o espaço 159

QUARTO CAPÍTULO

O ser-no-munão como ser-com e ser-próprio. O "impessoal"

§ 25. O ponto de partida da questão existencial sobre o quem da pre-sença 165
§ 26. A co-pre-sença dos outros e o ser-com cotidiano 168
§ 27. O ser-próprio cotidiano e o impessoal 178

QUINTO CAPÍTULO

O ser-em como tal

§ 28. A tarefa de uma análise temática do ser-em 184

A. A constituição existencial do pre

§ 29. A pre-sença como disposição 188
§ 30. O temor como modo da disposição 195
§ 31. A pre-sença como compreensão 198
§ 32. Compreensão e interpretação 204

§ 33. A proposição como modo derivado da interpretação 211
§ 34. Pre-sença e discurso. A linguagem 218

B. O ser cotidiano do pre e a de-cadência da pre-sença

§ 35. O falatório 227
§ 36. A curiosidade 230
§ 37. A ambigüidade 234
§ 38. A de-cadência e o estar-lançado 236

SEXTO CAPÍTULO

A cura como ser da pre-sença

§ 39. A questão da totalidade originária do todo estrutural da pre-sença 243
§ 40. A disposição fundamental da angústia como abertura privilegiada da pre-sença 247
§ 41. O ser da pre-sença como cura 255
§ 42. A confirmação da interpretação existencial da pre-sença como cura a partir da própria interpretação pré-ontológica da pre-sença 262
§ 43. Pre-sença, mundanidade e realidade 266
a) Realidade como problema do ser e da possibilidade de comprovação do "mundo externo" 268
b) Realidade como problema ontológico 275
c) Realidade e cura 278
§ 44. Pre-sença, abertura e verdade 280
a) O conceito tradicional de verdade e seus fundamentos ontológicos 282
b) O fenômeno originário da verdade e o caráter derivado do conceito tradicional de verdade 287
c) O modo de ser da verdade e a pressuposição de verdade 295

Notas marginais do exemplar do autor 301

Notas explicativas 309

APRESENTAÇÃO

> "São os tempos de grande perigo em que aparecem os filósofos. — Então, quando a roda rola com sempre mais rapidez, eles e a arte tomam o lugar dos mitos em extinção. Mas projetam-se muito à frente, pois só muito devagar a atenção dos contemporâneos para eles se volta. Um povo consciente de seus perigo,s gera um gênio".
>
> F. Nietzsche, Der Wille zur Macht, n. 420

Publicado em 1927, Ser e Tempo não é um livro que um filósofo alemão do país de Baden escreveu nas primeiras décadas deste século. Ser e Tempo ultrapassa de muito uma obra de filosofia. Ê um marco na caminhada do pensamento pela história do Ocidente. É a questão do sentido do ser. Não tanto o rigor sistemático como, sobretudo, o caráter provocador do questionamento fizeram da questão de Ser e Tempo o maior desafio para o pensar do século XX. Em ritmo revolucionário, Ser e Tempo se põe à altura da Fenomenologia do Espírito, de Hegel, e do Zaratustra, de Nietzsche, Todas as forças de um gigantesco esforço se mobilizam para pensar pela raiz o percurso de realizações históricas da realidade, ao longo dos muitos passos de uma passagem várias vezes milenar.

Mas o que significa aqui pensar? Quando dizemos ou escutamos o verbo pensar e seus derivados, pensador, pensamento, pensativo, pensável ou pensado, evocamos logo toda uma cadeia de significantes: o sujeito que pensa, o objeto pensado, o ato de pensar, o processo de pensamento, conteúdo em que o sujeito pensa o objeto, a jorma de que se reveste o objeto e se veste o processo de pensar, o contexto ideológico que tudo sobredetermina. É uma avalanche que se atropela em seu próprio tropel.

Quaisquer que sejam a segurança, exatidão e certeza com que todos esses fios de relações se amarram e se tecem uns com os outros, o tecido resultante ficará sempre preso ao poder da representação e às pretensões de uma onipotência, a saber, às pretensões da representação de poder ser cada vez toda e somente representação. Nesse sentido, tudo é pensável a não ser a condição de possibilidade da própria representação. E por que a ressalva? — Porque, por e para poder representar, o que possibilita a representação, já não pode ser representado. Ninguém pode pular a própria sombra.

Por isso mesmo, em todo pensamento se dá algo que não somente não pode ser pensado como, sobretudo e em tudo que se pensa, significa pensar, isto é, faz e torna possível o pensamento. Este "não pensado", que nunca poderá ser pensado, é, pois, um nada. Mas não um nada somente negativo, nem um nada somente positivo e nem uma mistura, com ou sem dialética, de negativo e positivo. Mas então que nada é este? — Um nada somente criativo tanto da negação como da posição e da composição de ambos. Constitui a "causa" e a "coisa" do pensamento essencial, do pensamento radical, o pensamento dos pensadores. Pois "causa" não tem aqui o sentido de causalidade, nem "coisa" o sentido de opacidade, gravidade ou objetividade. A "causa" do pensamento é requisição de radicalidade, a "coisa" do pensamento é reivindicação de originariedade nas peripécias de representação. Com esta tarefa de radicalidade, com este ofício de originariedade, a "causa" e a "coisa" do pensamento é o que sempre de novo nos provoca e mais nos leva a pensar representações. No pensamento, portanto, nem tudo é representação. Ao contrário, toda representação nos remete a pensar as raízes e origens de sua vigência e constituição, toda representação inclui sempre um nível de pensamento que não representa nada, toda representação vive de acolher e aceitar, em seus limites, o mistério da realidade, subtraindo-se em todas as realizações. Pois é esta remissão, é esta inclusão, é esta vivência das representações que aciona a questão do Ser e do Tempo.

O pensamento vive um movimento de converter as antíteses e sínteses visíveis das representações na harmonia invisível de sua origem. Nesta conversão, festeja-se

a autoridade de ser e realizar-se de todo real, segundo as palavras de ser no tempo, ditas por Heráclito: A harmonia invisível tem mais vigor de articulação do que a visível (frag. 54). É que as coisas do pensamento são radicalmente simples. Não constituem privilégio de nenhum saher, de nenhum ter, de nenhum agir. Estão por toda parte onde se recolhe um modo de ser. Pensador é todo homem. Todos têm gosto pela revelação do mistério no des-velamento do não saber. A arte de pensar é dada por um modo extraordinário de sentir e escutar o silêncio do sentido, nos discursos das realizações. No pensamento não somos apenas enviados a remissões e referências. Não está na semântica ou na sintaxe a originariedade do pensamento. Uma paixão mais originária do que toda semântica ou qualquer sintaxe, a paixão do sentido, toma posse de nosso ser e nos faz viajar por dentro do próprio movimento de referir, de remeter, de enviar.

Mas o que é o sentido do ser?

Sempre procuramos responder esta pergunta dando uma definição direta e cabal do ser; sempre nos esforçamos por apreender-lhe o sentido, dentro de uma determinação imediata e exaustiva de seu uso e de sua significação. Mas todas estas tentativas e esforços terminam num fracasso. Por isso, tentamos sempre de novo, buscando caminhos indiretos através da filosofia, da ciência, da arte e da religião, ou mediante as ordens do conhecimento com seus modelos, da ação com seus padrões, e do sentimento com suas vivências. E fracassamos de novo. É que o ser não somente não pode ser definido, como também nunca se deixa determinar em seu sentido por outra coisa nem como outra coisa. O ser só pode ser determinado a partir de seu sentido como ele mesmo. Também não pode ser comparado com algo que tivesse condições de determiná-lo positivamente em seu sentido. O ser é algo derradeiro e último que subsiste por seu sentido, é algo autônomo e independente que se dá em seu sentido.

Mas então por que não temos escolha e somos sempre colhidos pela tentação de defini-lo em seu sentido, de delimitá-lo em sua verdade, de circunscrever sua

vigência? E será mesmo que com todo esse esforço não obtemos nada, a não ser insucessos e fracassos ao longo de toda a história do Ocidente?

A resposta a esta pergunta só pode ser ambi-valente e paradoxal e por isso mesmo estranha e curiosa: decerto que não e decerto que sim. Do contrário, não poderia haver nem ter havido a história que há e que houve. De um lado, nunca se obteve nem se obtém uma definição do ser. Mas, em compensação, ganha-se sempre uma experiência essencial de seu sentido: a experiência de que o ser sempre se esquiva e desvia em todos os desempenhos de apreendê-lo, em qualquer esforço por representá-lo e defini-lo. Pois tudo que fazemos ou deixamos de fazer serve para nos distanciar. E nunca terminamos de nos afastar. Pois não temos escolha. Somos colhidos pela tração do retraimento. E, na força desta tração, significamos o sentido do ser. Por isso, só nos resta encarar de frente o ser no movimento de seu sentido a fim de não perdê-lo de vista e esquecê-lo nas obnubilações do tempo. Os percalços e peripécias do tempo nos proporcionam o horizonte de doação do sentido que se dá, na medida em que se retrai.

E como poderemos perder de vista e esquecer que ainda nem vimos e apreendemos? Como o ser poderá esquivar-se de nós se nunca conseguimos apanhá-lo ou mesmo acompanhá-lo no arrastão do retraimento? — Mas será mesmo que é assim este mistério de Ser e Tempo? Será que realmente não podemos ver nem apreender, sentir nem convir por onde e para onde o ser nos atrai com sua retração? Ou será somente que temos receio, ou será apenas que sentimos angústia ao nos aventurarmos no arrastão do tempo? E por isso recuamos diante da necessidade de nos desprender das presas, evitando assim o empenho radical que supõe todo esforço pelo sentido do ser no tempo!

O que nos rendem os fracassos ao caracterizarmos o ser em seu sentido, seja por via direta, seja por via indireta? Qual o resultado negativo ou positivo das tentativas que sempre somos levados a fazer? — Não é nada mais nem nada menos do que a experiência originária do tempo como "pronome do ser", em retração. O ser não se deixa apreender ou determinar nem por

via direta nem por desvios, nem por outra coisa nem como outra coisa. Ao contrário, exige e impõe que nos contentemos com o tempo de seu sentido e nos relacionemos com todas as realizações a partir de seu nada, isto é, a partir de seu retraimento e de sua ausência.

Ê por esta vertigem de Ser e Tempo que pensar é o modo de ser do homem, no sentido da dinâmica de articulação de sua existência. Pensando, o homem é ele mesmo, sendo outro. Para o pensamento não há lugar preenchido num tempo ocupado. Tudo está vazio de realização. Só o saber, só o fazer, só o crer, só o sentir não são suficientemente pobres, nem bastante desprendidos para a embriaguez que se entrega ao imprevisível, para a paixão que se abandona ao inesperado. Os criadores sabem alguma coisa desta embriaguez, pois vivem do arrebatamento desta paixão.

Pensar o sentido do ser é escutar a realidade nos vórtices das realizações, deixando-se dizer para si mesmo o que é digno de ser pensado como o outro. O pensamento do ser no tempo das realizações é inseparável das falas e das línguas da linguagem com o respectivo silêncio. E se dão muitas falas. A fala da técnica, a fala da ciência, a fala da convivência, a fala da fé, a fala da arte. Pois a fala do pensamento é escutar. Escutando, o pensamento fala. A escuta é a dimensão mais profunda e o modo mais simples de falar. O barulho do silêncio constitui a forma originária de dizer. No silêncio, o sentido do ser chega a um dizer sem discurso nem fala, sem origem nem termo, sem espessura nem gravidade, mas que sempre se faz sentir, tanto na presença como na ausência de qualquer realização ou coisa. Aqui o discurso simplesmente se cala por não ter o que falar e, neste calar-se, tudo chega a vibrar e viver na originalidade de sua primeira vez. É o tempo originário do sentido.

No pensamento, a fala nunca é primeiro. O pensamento nunca fala de modo próprio. Sempre responde por já ter escutado. Toda pergunta ou questão do pensamento toma-se radical por já ser sempre resposta. Só se consegue dizer a palavra essencial na escuta do sentido, a essência da palavra. Só muito raramente o pensamento chega à sua essência de escuta do sentido. Obe-

diência é uma audiência atenta do sentido. Por lhe dirigir continuamente a essência da palavra, o tempo, enquanto pronome do ser, está sempre dizendo a palavra crucial, mas que o pensamento só consegue repetir numa variedade infinda de palavras, de gestos, de sentidos, de ações.

Os homens falam para responder e são para falar. Quando terminam de falar deixam de ser. Pois um laço extraordinário entrelaça morte e sentido no tecido da existência humana: vigor silencioso de uma mesma essência, presença serena do mesmo nada criativo. O homem é o ser que fala mesmo quando não fala e cala, recolhendo-se no silêncio do sentido, assim como é o ser que morre, mesmo quando não morre e vive, recolhendo-se à temporalidade da existência. A fala remete para além ou aquém das palavras, mas este remeter não é semântico nem sintático. É o silêncio do sentido. A fala só fala para e por calar. A palavra essencial, sendo a essência da palavra no tempo das realizações, é apenas silêncio. Por isso, não há nada nem além nem aquém da palavra, só se dá mesmo o nada. E não se trata de um nada negativo, nem nada que se esvai e contenta em negar tudo sem negar a si mesmo em sua negação. Trata-se de um nada criativo, um nada que deixa tudo originar-se: a terra, o mundo, a história, os homens, com todas as negações e afirmações. É um nada que constitui a estrutura ser-no-mundo.

Mas por que ser-no-mundo? O tema central e a questão nuclear de uma filosofia ainda não formam, no dizer de Parmênides, "o coração intrépido" do pensamento. Na qualidade de tema e questão, já resultam de um esforço de tematizar e de um trabalho de questionar. Tematizar e questionar são tentativas de se falar e dizer, no nível e por meio de discursos de uma língua. Ora, o dizer do discurso se nutre de um contato prédiscursivo e antelingüístico com um tempo de verdade e sentido que, face ao trabalho temático, é tão originário que se torna uma fonte de inteligibilidade e compreensão, de atividade e decisão. O mistério deste contato impôs, ao longo da história do Ocidente, toda uma série de registros diferentes para evocá-lo. Ao indicar uma diversidade de estilos e épocas, de línguas e discursos, a diferença dos registros afirma, sobretudo, uma

identidade radical, um além ou aquém do discurso, uma experiência primigênea de doação, a partir da qual fala o filósofo, decerto não para adorá-la e sim para manter-se fiel e abrir espaço ao silêncio do ser, nos tempos de seu sentido.

E o que é este ser sempre em silêncio e retirada?

— Nós não podemos saber. O que certamente podemos é apenas dizer que o ser é o que, justamente por retirar-se e calar-se, nos possibilita falar, perguntar, questionar e dizer. Estamos sempre imersos no retraimento do ser. Esta imersão nos proporciona, a cada passo, a experiência de sentir a impossibilidade de falar e dizer o que é o ser. Mas trata-se de uma impossibilidade criativa. Pois é na sua experiência que nos apercebemos do sentido de todos os seres. Não apenas é impossível dizer o ser. Também não carece fazê-lo, não é preciso. E por quê?

— Porque em tudo e sobre tudo que se venha a falar, é preservando essa impossibilidade que se pode dizer qualquer coisa. O ser é, pois, a estância, na palavra de Heráclito, o nOog, onde o mistério convoca e atrai o homem. O ser e o homem não apenas se limitam como, por e para fazê-lo, se visitam. Por esta estância passam todos os caminhos de compreensão dos discursos. Nesta estância, instala-se todo diálogo de pensamento entre os homens. A partir desta estância, os pensadores podem pensar, sempre pela primeira vez, o advento do sentido e da verdade, no tempo das realizações.

Ser e Tempo é texto de uma língua. Um texto é uma escritura, um sistema de palavras em que algumas sempre de novo recorrem numa cadência regular. Pela regularidade, as palavras recursivas parecem desempenhar uma força hipotática e por isso mesmo se nos afiguram as palavras-chave de todo o texto.

A primeira fase de uma tentativa de leitura consiste em familiarizar-se com as palavras-chave, estabelecendo-lhes a função sintática e a remissão semântica no todo do sistema. Mesmo que, de início, o esforço se reduza à simples consulta de um dicionário filosófico, para se responder à pergunta — qual a significância, isto é, a função e o significado que exercem no todo do sistema palavras como ser e ente, sentido e presença, existência e existencial, manualidade e decadência, ocupação e preocupação e muitas outras.

A segunda fase do processo de ler já impõe uma lida mais prolongada, um contato mais profundo com o texto. Temos que descobrir a estrutura de sustentação e a dinâmica interior da funcionalidade de suas funções. Na força de constituição da escritura, todas as demais palavras do texto se articulam pelas palavras-chave que, por sua vez, se organizam em constelações de junturas dinâmicas. Vemo-nos, então, diante de um sistema solidamente estabelecido, em que nada falta e nada é demais. E, não obstante, toda essa solidez não nos contenta nem satisfaz. Não nos podemos desfazer de uma sensação de estranheza. Embora todo o texto nos impressione com uma construção imponente e poderosa, não podemos deixar de perguntar: Mas o que pretende tudo isso? Qual a gravidade em causa? O que nos quer dizer e fazer pensar? Que verdade aqui advém e acontece? — É que ainda não ocupamos o núcleo da identidade de suas realizações, ainda não chegamos ao "coração intrépido do des-velamento da circularidade perfeita", de que fala a deusa de Parmênides.

E é com esta possibilidade que nos acena a terceira fase da leitura. A compreensão só se instala no instante em que começa a brilhar em nós o que o texto não diz, mas quer dizer em tudo que nos diz. Pois a questão central do texto nos remete a uma experiência de retraimento que, de há muito, nos vinha atraindo em todos os empenhos de perguntar e desempenhos de responder. A partir de então, tudo se transforma. Já não temos de carregar o peso de uma escritura, já não estamos diante de um sistema de palavras e funções. Na gravidade do pensamento, sentimos o peso de nossa própria realização de ser no tempo. Provocados a pensar por um pensamento que também é nosso, por ser de todos, que tem algo a nos dizer de nós mesmos, somos enviados à viagem de retraimento de um horizonte que, longe de nos repelir, nos atrai e arrasta. De texto, de uma escritura, a leitura se torna viagem do sentido de ser e não ser no tempo.

E o que tudo isto tem a ver com estrutura de ser-no-mundo da existência? A resposta é simples: o que fizemos até aqui, é isto o que tem a ver com mundo e ser na estrutura de ser-no-mundo. Pois, até agora, recor-

remos a imagens e palavras de origem espacial, temporal e gestual para dar lugar a vigências que, à primeira vista pelo menos, nada têm a ver com o mundo do tempo, do espaço, do gesto. E o estranho é que todo este jogo de linguagem é nossa única saída. Decerto, poderiamos apelar para outras palavras, nos valer de outras imagens, nos servir de outra língua. Mas, não poderiamos prescindir de um acervo de imagens e esquemas, de modelos e figuras do mundo. Não se pode falar filosoficamente, elevar-se ao nível do pensamento sem recorrer a um esquematismo fundamental. É um esquematismo constituído por um número proporcionalmente pequeno de relações espaciais, temporais e gestuais, tais como alto e baixo, próximo e distante, interior e exterior, aberto e fechado, movimento e repouso, luz e sombra, céu e terra, centro e periferia, além e aquém, fundo e superfície etc. Mais estranho ainda é que tudo isso aconteça com o propósito de criar condições para, no dizer de Heráclito, esperar o inesperado, para que o pensamento atravesse todo o esquematismo e, de chofre, se lance no elemento de sua linguagem de ser no tempo.

Quando, de manhã cedo, um físico sai de casa para ir pesquisar no laboratório o efeito de Compton e sente brilhar nos olhos os raios de sol, a luz não lhe fala, em primeiro lugar, como fenômeno de uma mecânica quântica ondulatória. Fala como fenômeno de um mundo carregado de sentido para o homem, como integrante de um cosmos, na acepção grega da palavra, isto é, de um universo cheio de coisas a perceber, de caminhos a percorrer, de trabalhos a cumprir, de obras a realizar. A luz fala, sobretudo, de um mundo em que ele nasce e cresce, ama e odeia, vive e morre a todo instante. Sem este mundo originário, o físico não poderia empreender suas pesquisas, pois não lhe seria possível nem mesmo existir. E, ao atingir-lhe os olhos, a luz não somente fala, a luz é tudo isto. Nós só podemos usar a mesma palavra para dizer tanto um fenômeno externo, a luz do sol, como um fenômeno interno, a luz da razão, porque nem o sol está somente fora de nós nem a razão está exclusivamente dentro de nós, e sim porque sempre e necessariamente realizamos nossa existência na estrutura de ser-no-mundo. A necessidade de um esquematismo espacial, temporal e gestual para dizer e compreender todos

os modos de ser e agir mostra à saciedade que a presença fundadora de nossa existência não se dá na órbita de consciência de um cogito sem mundo, nem na complementaridade recíproca de sujeito e objeto. Abrange, ao contrário, todas as peripécias de uma co-presença originária que se realiza através de uma história de tempos, espaços e gestos, que se desenvolve num mundo de interesses e explorações, de lutas e fracassos, de libertação e escravidão.

É que o homem só se realiza na pre-sença. Presença é uma abertura que se fecha e, ao se fechar, abre-se para a identidade e diferença na medida e toda vez que o homem se conquista e assume o ofício de ser, quer num encontro, quer num desencontro, com tudo que ele é e não é, que tem e não tem. É esta pre-sença que joga originariamente nosso ser no mundo. Mas ser-no-mundo não quer dizer que o homem se acha no meio da natureza, ao lado de árvores, animais, coisas e outros homens. Ser-no-mundo não é nem um fato nem uma necessidade no nível dos fatos. Ser-no-mundo é uma estrutura de realização. Por sua dinâmica, o homem está sempre superando os limites entre o dentro e o fora. Por sua força, tudo se compreende numa conjuntura de referências. Por sua integração, instala-se a identidade e a diferença no ser quando, teórica ou praticamente, se diz que o homem não é uma coisa simplesmente dada nem uma engrenagem numa máquina e nem uma ilha no oceano.

É nesta direção que nos encaminha Ser e Tempo com a analítica existencial da primeira parte. Em todos os capítulos e parágrafos das duas seções se interpretam, numa hermenêutica fenomenológica, os existenciais, isto é, as contexturas da existência em sua estrutura de articulação. Mas a analítica não visa apenas a descrições fenomenológicas. Pretende preparar o pulo na questão central, adquirindo condições para questionar o sentido do ser. Como toda obra de pensamento, também Ser e Tempo segue o circuito do "desvelamento da circularidade perfeita". A analítica dá a volta do circuito, esperando transformar-se, de repente, na questão do ser. É que existência e sentido, pre-sença e verdade não estão um fora do outro, como a largada e a chegada de uma maratona. Na conjuntura existencial da pre-sença, o prin-

cípio é a busca de realização do fim e o fim é a plenitude de desenvolvimento do princípio.

A linguagem é a passagem obrigatória de todos os caminhos do pensamento. Para questionar a questão do sentido e da verdade, Ser e Tempo não pode deixar de revolucionar as referências com as línguas. Nenhuma revolução é possível sem uma linguagem revolucionária. E toda linguagem só se faz revolucionária, revolvendo a radicalidade da linguagem em todos os níveis e modos do relacionamento entre o ser e sua realidade, o ente em sua realização e a verdade em seu advento histórico. As peculiaridades e estranhezas da linguagem de Ser e Tempo não provêm de idiossincrasias do autor. São exigências e imposições da própria viagem da questão, pelas vias das línguas. A maneira pela qual Ser e Tempo lida com o discurso das diversas línguas da tradição resulta do esforço para corresponder às exigências revolucionárias de um pensamento que se propõe pensar o ser em seu sentido. No âmbito desta correspondência, impera uma única lei: a revolução da linguagem, que impõe o respeito pela vigência da palavra, o cuidado com a eloqüência da palavra e a parcimônia imposta ao dito pelo silêncio da palavra. Uma coisa é falar sobre os entes e suas relações; outra, muito diferente, é falar do ser e seu sentido na correspondência aos desvelamentos históricos de sua verdade. Para esta última fala, não faltam palavras e gramática, mas daí provém a dificuldade abissal de seu esforço. Pois todas as palavras e todas as gramáticas calam-se do ser e sua realidade para poder deixar falar os entes e suas realizações.

A tradução brasileira de Márcia Sá Cavalcanti se sobrecarrega das dificuldades inerentes ao estágio atual da língua portuguesa. A época da técnica, a idade da ciência, a era do consumo não favorecem, decerto, o espírito criador das línguas. Sem um mínimo de respeito, sem o menor esforço de naturalização, transplantam-se as palavras técnicas, os termos científicos, as siglas publicitárias das línguas exportadoras de bens, serviços e invenções para as línguas importadoras. E assim se monta o espetáculo ob-ceno de uma língua de parasitas, instalando-se o processo de corrupção progressiva dos discursos e, em conseqüência, se esvai a vitalidade no falar e dizer de uma comunidade. Em breve já não se

dirá nada. Tudo se repete na massagem que os meios de comunicação de massa disseminam por toda parte.

O português ainda não explorou nem desenvolveu o suficiente os recursos de seu espírito criador com tentativas renovadas de pensamento filosófico, poético ou inventivo. Por isso não tem muita tradição de fracasso na vida do pensamento. E, sem fracasso em tentativas de dizer e escutar o gênio da linguagem nas aventuras do discurso, não se aprende nem a pensar o não dito da fala e do silêncio, nem a esperar o inesperado nas esperas e esperanças de um povo empenhado pela identidade de suas diferenças.

Nestas condições, a tradução procurou resolver as grandes dificuldades de sua tarefa, valendo-se dos recursos de análise, derivação e composição das fontes latinas e gregas do português e recorrendo ao gênio inventivo da linguagem espontânea nas criações populares, a que toda língua natural deve o viço de sua vitalidade. Como ajuda suplementar, acresceram-se ao final notas explicativas, onde, de uma maneira mais livre, se procurou esclarecer os termos e as expressões mais difíceis e justificar as traduções mais ousadas.

No prefácio da oitava edição de 1957, Heidegger avisa que Ser e Tempo vai permanecer um torso, reduzindo-se apenas à primeira parte, publicada em 1927. É que a segunda parte prevista desde o início já não poderá ser elaborada sem que se refaça de alto a baixo toda a primeira parte. O que, porém, não significa repudiar ou desautorar o questionamento de Ser e Tempo. Ao contrário. A caminhada empreendida continua indispensável para qualquer revolução nos alicerces de sustentação e nas profundezas dos pressupostos de todo o percurso da história do Ocidente.

A presente tradução das Vozes propõe o texto de Ser e Tempo em dois volumes. O primeiro abrange toda a primeira seção com seus 6 capítulos e 44 parágrafos. O segundo volume inclui a segunda seção com seus 6 capítulos e 38 parágrafos. Ambos os volumes apresentam o texto integral de Ser e Tempo, bem como as notas marginais do próprio autor, constantes da 16» edição alemã.

Emmanuel Carneiro Leão

Observação preliminar à 7ª- edição, 1953

O tratado Ser e Tempo foi publicado pela primeira vez no Jahrbuch für Philosophic und phãnomenologische Forschung, vol, VIII, editado por E. Husserl e, ao mesmo tempo, em separata.

Essa nova tiragem, que se apresenta como sétima edição, não traz alterações no texto, embora tenha sido revista nas citações e na pontuação. Os nümeros das páginas concordam até nas pequenas divergências com os números das edições anteriores.

A indicação "Primeira metade", contida nas edições até aqui, foi suprimida. Após um quarto de século, não se pode acrescentar a segunda metade sem se expor de maneira nova a primeira. Entretanto, o seu caminho permanece ainda hoje um caminho necessário sempre que a questão do ser tiver que mobilizar a nossa pre-sença.

Para um esclarecimento dessa questão, remeta-se à Introdução à metafísica publicada, simultaneamente, com essa nova edição, pela mesma editora. Traz o texto de uma preleção ministrada no semestre de verão de 1935.

. . . ôfjXov yàg d>g íigeig nèv T«ína (rí jrore poúZeoOe armaívEiv ônoχav ôv cpOÉYYT|<r9e) nakm, YiLyvẃoxeTe, r̊jjtEig ôè jtqò toíí nèv cpóge&a, ˜wv ô'' r|noQií%ap.ev ... "... pois é evidente que de há muito sabeis o que propriamente quereis designar quando empregais a expressão 'ente'. Outrora, também nós julgavámos saber, agora, porém, caímos em aporia".[1] Será que hoje temos uma resposta para a pergunta sobre o que queremos dizer com a palavra "ente"? De forma alguma. Assim sendo, trata-se de colocar novamente a questão sobre o sentido de ser. Será que hoje estamos em aporia por não compreendermos a expressão "ser"? De forma alguma. Assim, trata-se de despertar novamente uma compreensão para o sentido dessa questão. A elaboração concreta da questão sobre o sentido do "ser" é o propósito do presente tratado. A interpretação do tempo como o horizonte possível de toda e qualquer compreensão do ser em geral é sua meta provisória.

A visualização dessa meta, as investigações incluídas e exigidas por esse propósito e a via para se chegar até elas necessitam de um esclarecimento introdutório.

1. Platão, O sofista, 244a.

INTRODUÇÃO

Exposição da questão sobre o sentido do ser

PRIMEIRO CAPÍTULO

Necessidade, estrutura e primado da questão do ser

§ 1. Necessidade de uma repetição explícita da questão do ser

Embora nosso tempo se arrogue o progresso de afirmar novamente a "metafísica", a questão aqui evocada caiu no esquecimento. E, não obstante, nós nos consideramos dispensados dos esforços para desenvolver novamente uma yiy«vt oh«xí« jveoi tíjç oẇíaç. A questão referida não é, na verdade, uma questão qualquer. Foi ela que deu fôlego às pesquisas de Platão e Aristóteles para depois emudecer como questão temática de uma real investigação. O que ambos conquistaram manteve-se, em muitas distorções e "recauchutagens", até à Lógica de Hegel. E o que outrora, num supremo esforço de pensamento, se arrancou aos fenômenos, encontra-se, de há muito, trivializado.

E não é só isso. No solo da arrancada grega para interpretar o ser, formou-se um dogma que não apenas declara supérflua a questão sobre o sentido do ser como lhe sanciona a falta. Pois se diz: "ser" é o conceito mais universal e o mais vazio. Como tal, resiste a toda tentativa de definição. Esse conceito mais universal e, por isso, indefinível prescinde de definição. Todo mundo o emprega constantemente e também compreende o que ele, cada vez, pretende designar. Assim o que, encoberto, inquietava o filosofar antigo e se mantinha inquietante,

transformou-se em evidência meridiana, a ponto de acusar quem ainda levantasse a questão de cometer um erro metodológico.

No início dessa investigação não se pode discutir em detalhes os preconceitos que, sempre de novo, plantam e alimentam a dispensa de um questionamento do ser. Eles encontram suas raízes na própria ontologia antiga. Esta, por sua vez, pode apenas ser interpretada de modo suficiente — quanto ao fundamento de onde brotaram os conceitos e quanto à adequação das justificativas propostas para as categorias e sua completude — esclarecendo-se e respondendo à questão do ser. Por isso nós só conduziremos a discussão dos preconceitos até onde a necessidade de se repetir a questão sobre o sentido do ser for evidente.

1 **1. "Ser" é o conceito "mais universal":** τὸ Sv è<m xaOóXov piáXiata jtávHü-v.[2] illud, quod primo cadit sub apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit.[3] (Uma compreensão do ser já está sempre incluída em tudo que se apreende no ente). A "universalidade" do "ser", porém, não é a do gênero. "Ser" não delimita a região suprema do ente, pois esse se articula conceitualmente segundo gênero e espécie: oV̈rs -rò ô-V́yfvoç.[4] A "universalidade" do ser "transcende" toda universalidade genérica. Segundo a terminologia da ontologia medieval, o "ser" é um "transcendens". A unidade desse universal transcendente frente à variedade multiforme dos conceitos reais mais elevados de gênero foi entendida já por Aristóteles como unidade da analogia. Com essa descoberta, Aristóteles colocou numa base nova o problema do ser, apesar de toda dependência da questão ontológica de Platão. No entanto, ele também não esclareceu a obscuridade desses nexos categoriais. A ontologia medieval discutiu variadamente o problema, sobretudo nas escolas tomista e escotista, sem, no entanto, chegar a tuna clareza de princípio. E quando, por fim, Hegel determina o "ser" como o "imediato indeterminado" e coloca essa determinação à base de todas as ulteriores explicações categoriais de sua Lógica, ele

2. Aristóteles, Metafísica, B 4, 1001 a 21.
3. Tomás de Aquino, Suma Teológica, II-I qu. 94 a. 2.
4. Aristóteles, Metafísica, B 3, 998 b 22.

ainda permanece na mesma direção da antiga ontologia com a diferença de que abandona o problema já colocado por Aristóteles da unidade do ser face à variedade multiforme das "categorias" reais. Quando se diz, portanto: "ser" é o conceito mais universal, isso não pode significar que o conceito de ser seja o mais claro e que não necessite de qualquer discussão ulterior. Ao contrário, o conceito de "ser" é o mais obscuro.

2. O conceito de "ser" é indefinível. Essa é a conclusão tirada de sua máxima universalidade.[5] E com razão se definitio fit per genus proximum et differentiam specificam. De fato, o "ser" não pode ser concebido como ente; enti non additur aliqua natura: o "ser" não pode ser determinado, acrescentando-lhe um ente. Não se pode derivar o ser no sentido de uma definição a partir de conceitos superiores nem explicá-lo através de conceitos inferiores. Mas será que com isso se pode concluir que o "ser" não oferece mais nenhum problema? De forma alguma. Daí pode-se apenas concluir que o "ser" não é um ente. Por isso, o modo de determinação do ente, legítimo dentro de certos limites — como a definição da lógica tradicional que tem seus fundamentos na antiga ontologia — não pode ser aplicado ao ser. A impossibilidade de se definir o ser não dispensa a questão de seu sentido, ao contrário, justamente por isso a exige.

3. O "ser" é o conceito evidente por si mesmo. Em todo conhecimento, proposição ou comportamento com o ente e em todo relacionamento consigo mesmo, faz-se uso do "ser" e, nesse uso, compreende-se a palavra "sem mais". Todo mundo compreende: "o céu é azul", "eu sou feliz" etc. Mas essa compreensão comum demonstra apenas a incompreensão. Revela que um enigma já está sempre inserido a priori em todo ater-se e ser para o ente, como ente. Esse fato de vivermos sempre numa compreensão do ser e o sentido do ser estar, ao mesmo

5. Pascal, Pensées et Opuscules (ed. Brunschvicg), Paris 1912, p. 169: "On ne peut entreprendre de définir l'être sans tomber dans cette absurdlté: car on ne peut définir un mot sans commencer par celui-ci, c'est, solt qu'on 1'exprlme ou qu'on le sous-entende. Done pour définir l'être, il faudrait dire c'est, et ainsl employer le mot définl dans la définition". (Não se pode tentar definir o ser sem cair no seguinte absurdo: pois não se pode definir uma palavra sem começar por — é —, quer se a exprima, quer se a subentenda. Portanto, para definir o ser seria preciso dizer é, e assim empregar a palavra definida na definição).

tempo, envolto em obscuridades demonstra a necessidade de princípio de se repetir a questão sobre o sentido do "ser".

No âmbito dos conceitos fundamentais da filosofia, e até com relação ao conceito de "ser", é um procedimento duvidoso recorrer à evidência, uma vez que o "evidente", isto é, "os juízos secretos da razão comum" (Kant), deve ser e permanecer o tema explícito da analítica ("o ofício dos filósofos").

Assim, o exame dos preconceitos tornou ao mesmo tempo claro que não somente falta resposta à questão do ser mas que a própria questão é obscura e sem direção. Eepetir a questão do ser significa, pois, elaborar primeiro, de maneira suficiente, a colocação da questão.

§ 2. A estrutura formal da questão do ser

Deve-se colocar a questão do sentido do ser. Tratando-se de uma ou até da questão fundamental, seu questionamento necessita, portanto, de uma transparência conveniente. Por isso é preciso que se discuta brevemente o que pertence a um questionamento para então, a partir daí, se poder mostrar a questão do ser como uma questão privilegiada.

Todo questionamento é uma procura. Toda procura retira do procurado sua direção jdrévia. Questionar é procurar cientemente o ente naquilo que ele é e como ele é. A procura ciente pode transformar-se em "investigação" se o que se questiona for determinado de maneira libertadora. O questionamento enquanto "questionamento de alguma coisa" possui um questionado. Todo questionamento de.. . é, de algum modo, um interrogatório acerca de... Além do questionado, pertence ao questionamento um interrogado. Na investigação, isto é, na questão especificamente teórica, deve-se determinar e chegar a conceber o questionado. No questionado reside, pois, o perguntado, enquanto o que propriamente se intenciona, aquilo em que o questionamento alcança sua meta. Como atitude de um ente, de quem questiona, o questionamento possui em si mesmo um modo próprio

de ser. Pode-se empreender um questionamento como "um simples questionário" ou como o desenvolvimento explícito de uma questão. A característica dessa última é tomar de antemão transparente o questionamento quanto a todos os momentos constitutivos mencionados de uma questão.

Deve-se colocar a questão do sentido do ser. Com isso nos achamos diante da necessidade de discutir a questão do ser no tocante aos momentos estruturais referidos.

Enquanto procura, o questionamento necessita de uma orientação prévia do procurado. Para isso, o sentido do ser já nos deve estar, de alguma maneira, disponível. Já se aludiu: nós nos movemos sempre numa compreensão do ser. É dela que brota a questão explícita do sentido do ser e a tendência para o seu conceito. Nós não sabemos o que diz "ser". Mas já quando perguntamos o que é "ser" nós nos mantemos numa compreensão do "é", sem que possamos fixar conceitualmente o que significa esse "é". Nós nem sequer conhecemos o horizonte em que poderiamos apreender e fixar-lhe o sentido. Essa compreensão do ser vaga e mediana é um fato.

Por mais que a compreensão do ser oscile, flutue e se mova rigorosamente no limiar de um mero conhecimento verbal — esse estado indeterminado de uma compreensão do ser já sempre disponível é, em si mesmo, um fenômeno positivo que necessita de esclarecimento. No entanto, uma investigação sobre o sentido do ser não pode pretender dar este esclarecimento em seu início. A interpretação dessa compreensão mediana do ser só pode conquistar um fio condutor com a elaboração do conceito de ser. É a partir da claridade do conceito e dos modos de compreensão explícita nela inerentes que se deverá decidir o que significa essa compreensão do ser obscura e ainda não esclarecida e quais espécies de obscurecimento ou impedimento são possíveis e necessários para um esclarecimento explícito do sentido do ser.

A compreensão do ser vaga e mediana pode também estar impregnada de teorias tradicionais e opiniões

sobre o ser, de modo que tais teorias constituam, secretamente, fontes da compreensão dominante. O procurado no questionamento do ser não é algo inteiramente desconhecido, embora seja, de início, algo completamente inapreensível.

O questionado da questão a ser elaborada é o ser, o que determina o ente como ente, como o ente já é sempre compreendido, em qualquer discussão que seja. O ser dos entes não "é" em si mesmo um outro ente. O primeiro passo filosófico na compreensão do problema do ser consiste em jwƠóv wv« BrnyeüíOai.[6] "Não contar estórias" significa: não determinar a proveniência do ente como um ente, reconduzindo-o a um outro ente, como se o ser tivesse o caráter de um ente possível. Enquanto questionado, o ser exige, portanto, um modo próprio de de-monstração que se distingue essencialmente da descoberta de um ente. Em consonância, o perguntado, o sentido do ser, requer também uma conceituação própria que, por sua vez, também se diferencia dos conceitos em que o ente alcança a determinação de seu significado.

Na medida em que o ser constitui o questionado e ser diz sempre ser de um ente, o que resulta como interrogado na questão do ser é o próprio ente. Este é como que interrogado em seu ser. Mas para se poder apreender sem falsificações os caracteres de seu ser, o ente já deve se ter feito acessível antes, tal como é em si mesmo. Quanto ao interrogado, a questão do ser exige que se conquiste e assegure previamente um modo adequado de acesso ao ente. Chamamos de "ente" muitas coisas e em sentidos diversos. Ente é tudo de que falamos, tudo que entendemos, com que nos comportamos dessa ou daquela maneira, ente é também o que e como nós mesmos somos. Ser está naquilo que é e como é, na realidade, no ser simplesmente dado (Vorhandenheit), no teor e recurso, no valor e validade, na pre-sença, no "há". Em qual dos entes deve-se ler o sentido do ser? De que ente deve partir a saída para o ser? O ponto de partida é arbitrário ou será que um determinado ente possui primazia na elaboração da questão do ser? Qual é este ente exemplar e em que sentido possui ele uma primazia?

6. Platão, O sofista, 242c.

Caso a questão do ser deva ser colocada explicitamente e desdobrada em toda a transparência de si mesma, sua elaboração exige, de acordo com as explicitações feitas até aqui, a explicação da maneira de visualizar o ser, de compreender e apreender conceitualmente o sentido, a preparação da possibilidade de uma escolha correta do ente exemplar, a elaboração do modo genuíno de acesso a esse ente. Ora, visualizar, compreender, escolher, aceder a são atitudes constitutivas do questionamento e, ao mesmo tempo, modos de ser de um determinado ente, daquele ente que nós mesmos, os que questionam, sempre somos. Elaborar a questão do ser significa, portanto, tornar transparente um ente — o que questiona — em seu ser. Como modo de ser de um ente, o questionamento dessa questão se acha essencialmente determinado pelo que nela se questiona — pelo ser. Esse ente que cada um de nós somos e que, entre outras, possui em seu ser a possibilidade de questionar, nós o designamos com o termo pre-sença. (NI) A colocação explícita e transparente da questão sobre o sentido do ser requer uma explicação prévia e adequada de um ente (pre-sença) no tocante a seu ser.

Mas será que uma tal empresa não cai num círculo vicioso evidente? Ter que determinar primeiro o ente em seu ser e, nessa base, querer colocar a questão do ser, não será isso andar em círculo? Para a elaboração da questão, não se está já pressupondo aquilo que somente a resposta à questão poderá proporcionar? Ao se refletir sobre os caminhos concretos de uma investigação, é sempre estéril recorrer a objeções formais como a acusação de um "círculo vicioso", facilmente aduzível, no âmbito de uma reflexão sobre os princípios. Essas objeções formais não contribuem em nada para a compreensão do problema, constituindo mesmo um obstáculo para se entrar no campo da investigação.

De fato, porém, não há nenhum círculo vicioso no questionamento da questão. O ente pode vir a ser determinado em seu ser sem que, para isso, seja necessário já dispor de um conceito explícito sobre o sentido do ser. Não fosse assim, não podería ter havido até hoje nenhum conhecimento ontológico, cujo fato não pode ser negado. Sem dúvida, até hoje, em toda ontologia, o "ser" é pres-

suposto, mas não como um conceito disponível, não como o que é procurado. A "pressuposição" do ser possui o caráter de uma visualização preliminar do ser, de tal maneira que, nesse visual, o ente previamente dado se articule provisoriamente em seu ser. Essa visualização do ser, orientadora do questionamento, nasce da compreensão cotidiana do ser em que nos movemos desde sempre
8 e que, em última instância, pertence à própria constituição essencial da pre-sença. Tal "pressuposição" nada tem a ver com o estabelecimento de um princípio do qual se derivaria, por dedução, uma conclusão. Não pode haver "círculo vicioso" na colocação da questão sobre o sentido do ser porque não está em jogo, na resposta, uma fundamentação dedutiva, mas uma exposição de-monstrativa das fundações.

Na questão sobre o sentido do ser não há "círculo vicioso" e sim uma curiosa "repercussão ou percussão prévia" do questionado (o ser) sobre o próprio questionar, enquanto modo de ser de um ente determinado. Ser atingido essencialmente pelo questionado pertence ao sentido mais autêntico da questão do ser. Isso, porém, significa apenas que o ente, dotado do caráter da presença, traz em si mesmo uma remissão talvez até privilegiada à questão do ser. Com isso, no entanto, não se prova o primado ontológico de um determinado ente?
9 Não se dá preliminarmente o ente exemplar que deve desempenhar o papel de primeiro interrogado no questionamento do ser? No que se discutiu até aqui nem se provou o primado da pre-sença nem se decidiu nada sobre uma função possível ou necessária do ente a ser interrogado como o primeiro. O que se insinuou foi apenas um primado da pre-sença.

§ 3. O primado ontológico da questão do ser

A caracterização da questão do ser pela estrutura formal da questão como tal mostrou as características próprias de seu questionamento de tal maneira que sua elaboração e solução exigem a fortiori uma série de considerações fundamentais. O privilégio da questão do ser, porém, só se esclarecerá completamente se o questionamento definir, de modo suficiente, sua função, seu propósito e seus motivos.

Até aqui a necessidade de sé repetir a questão foi motivada, de um lado, pela dignidade de sua proveniência mas, sobretudo, pela falta de uma resposta determinada e mesmo pela ausência de uma colocação adequada da questão. Pode-se, porém, querer saber para que há de servir essa questão. Será que ela simplesmente existe, sendo apenas ofício de uma especulação solta no ar sobre as universalidades mais universais, ou será de todas a questão mais principal e concreta?

O ser é sempre o ser de um ente. O todo dos entes pode tomar-se, em suas diversas regiões, campo para se liberar e definir determinados setores de objetos. Estes, por sua vez, como por exemplo história, natureza, espaço, vida, presença, linguagem, podem transformar-se em temas e objetos de investigação científica. A pesquisa científica realiza, de maneira ingênua e a grosso modo, um primeiro levantamento e uma primeira fixação dos setores dos objetos. A elaboração do setor em suas estruturas fundamentais já foi, de certo modo, efetuada pela experiência e interpretação pré-científicas da região do ser que delimita o próprio setor de objetos. Os "conceitos fundamentais" assim produzidos constituem, de início, o fio condutor da primeira abertura concreta do setor. Se o peso de uma pesquisa sempre se coloca nessa positividade, o seu progresso propriamente dito não consiste tanto em acumular resultados e conservá-los em "manuais" mas em questionar a constituição fundamental de cada setor que, na maioria das vezes, surge reativamente do conhecimento crescente das boisas.

O "movimento" próprio das ciências se desenrola através da revisão mais ou menos radical e invisível para elas próprias dos conceitos fundamentais. O nível de uma ciência determina-se pela sua capacidade de sofrer uma crise em seus conceitos fundamentais. Nessas crises imanentes da ciência, vacila e se vê abalado o relacionamento das investigações positivas com as próprias coisas em si mesmas. Hoje em dia, surgem tendências em quase todas as disciplinas no sentido de colocar as pesquisas em novos fundamentos.

A ciência mais rigorosa e de estrutura mais consistente, a matemática, parece sofrer uma "crise de fundamentos". A disputa entre formalismo e intuicionismo se

desenvolve visando a conquistar e assegurar um modo de acesso mais originário ao que deve constituir o objeto dessa ciência. A teoria da relatividade na jisica nasceu da tendência de apresentar o nexo próprio da natureza tal como ele "em si" mesmo se constitui. Como teoria das condições de acesso à própria natureza, a teoria da relatividade procura preservar a imutabilidade das leis do movimento através de uma determinação de toda a relatividade e, com isso, coloca-se diante da questão da estrutura do setor de objetos por ela pressuposto, isto é, do problema da matéria. Na biologia, surge a tendência de questionar o organismo e a vida independentemente das determinações do mecanicismo e vitalismo para, assim, definir, de maneira nova, o modo de ser próprio do ser vivo como tal. Nas ciências históricas do espírito, acentuou-se o empenho pela própria realidade histórica na tradição e sua transmissão: desse modo, a história literária se torna história dos problemas. A teologia procura uma interpretação mais originária do ser do homem para Deus, já prelineada e restrita pelo sentido da própria fé. Pouco a pouco, a teologia começa a entender de novo a visão de Lutero para quem a sistematização dogmática repousa sobre um questionamento que, em sua origem, não advém de um questionamento da fé, e cuja conceituação, mais do que insuficiente para a problemática teológica, a encobre e até mesmo deturpa.

Conceitos fundamentais são determinações em que o setor de objetos que serve de base a todos os objetos temáticos de uma ciência é compreendido previamente de modo a guiar todas as pesquisas positivas. Trata-se, portanto, de conceitos que só alcançam verdadeira legitimidade e "fundamentação" mediante uma investigação prévia que corresponda propriamente ao respectivo setor. Ora, na medida em que cada um desses setores é recortado de uma região de entes, essa investigação prévia, produtora de conceitos fundamentais, significa uma interpretação desse ente na constituição fundamental de seu ser. Essas investigações devem anteceder às ciências positivas. E isso é possível. O trabalho de Platão e Aristóteles são uma prova. Trata-se, no entanto, de uma fundamentação das ciências que se distingue em princípio da "lógica". A "lógica" é um esforço subseqüente e claudicante que analisa o estado momen-

tâneo de uma ciência em seu "método". Aqui, porém, trata-se de uma lógica produtiva na medida em que antecipa, por assim dizer, determinado setor do ser, libertando-o, pela primeira vez, em sua constituição ontológica e tornando disponíveis para as ciências positivas as estruturas obtidas enquanto perspectivas lúcidas de questionamento. Assim, o que é primeiro filosoficamente não é uma teoria da conceituação da história, nem a teoria do conhecimento histórico e nem a epistemologia do acontecer histórico enquanto objeto da ciência histórica, mas sim a interpretação daquele ente propriamente histórico em sua historicidade. Nesse sentido, a contribuição positiva da Critica da Razão Pura, de Kant, por exemplo, reside no impulso que deu à elaboração do que pertence propriamente à natureza e não em uma "teoria do conhecimento". A lógica transcendental é uma lógica do objeto a priori, a natureza, enquanto setor ontológico.

O questionamento, porém — a ontologia no sentido mais amplo, independente de correntes e tendências ontológicas —, necessita de um fio condutor. Sem dúvida, o questionamento ontológico é mais originário do que as pesquisas ônticas das ciências positivas. No entanto, permanecerá ingênuo e opaco, se as suas investigações sobre o ser dos entes deixarem sem discussão o sentido do ser em geral. Assim, a tarefa ontológica de uma genealogia dos diversos modos possíveis de ser, que não se deve construir de maneira dedutiva, exige uma compreensão prévia do "que propriamente entendemos pela expressão 'ser' ".

A questão do ser não se dirige apenas às condições a priori de possibilidade das ciências que pesquisam os entes em suas entidades e que, ao fazê-lo, sempre já se movem numa compreensão do ser. A questão do ser visa às condições de possibilidade das próprias ontologias que antecedem e fundam as ciências ônticas. Por mais rico e estruturado que possa ser o seu sistema de categorias, toda ontologia permanece, no fundo, cega e uma distorsão de seu propósito mais autêntico se, previamente, não houver esclarecido, de maneira suficiente, o sentido do ser nem tiver compreendido esse esclarecimento como sua tarefa fundamental.

A investigação ontológica que se compreende corretamente confere à questão do ser um primado ontológico que vai muito além de simplesmente retomar uma tradição veneranda e um problema até agora não esclarecido. Mas o primado objetivo-científico não é o único.

§ 4. O primado ôntico da questão do ser

Em geral, pode-se definir a ciência como o todo de um conjunto de fundamentação de sentenças verdadeiras. Essa definição não é completa e nem alcança o sentido da ciência. Como atitude do homem, as ciências possuem o modo de ser desse ente (homem). Nós o designamos com o termo pre-sença. A pesquisa científica não é o único modo de ser possível desse ente e nem sequer o mais próximo. Ademais, se comparada a qualquer outro, a pre-sença é um ente privilegiado. É preciso, no entanto, ver esse privilégio, mesmo de modo provisório. Ao fazê-lo, a discussão deve antecipar as análises posteriores e, sobretudo, as análises que constituem propriamente uma de-monstração.

A pre-sença não é apenas um ente que ocorre entre outros entes. Ao contrário, do ponto de vista ôntico, ela se distingue pelo privilégio de, em seu ser, isto é, sendo, estar em jogo seu próprio ser. Mas também pertence a essa constituição de ser da pre-sença a característica de, em seu ser, isto é, sendo, estabelecer uma relação de ser com seu próprio ser. Isso significa, explicitamente e de alguma maneira, que a pre-sença se compreende em seu ser, isto é, sendo. É próprio deste ente que seu ser se lhe abra e manifeste com e por meio de seu próprio ser, isto é, sendo. A compreensão do ser é em si mesma
10 uma determinação do ser da pre-sença. O privilégio ôntico que distingue a pre-sença está em ser ela ontológica.

Ser ontológico ainda não diz aqui elaborar uma ontologia. Por isso, se reservarmos o termo ontologia para designar o questionamento teórico explícito do sentido do ser, então este ser-ontológico da pre-sença deve significar pré-ontológico. Isso, no entanto, não significa simplesmente sendo um ente, mas sendo no modo de compreensão do ser.

Chamamos existência (N2) ao próprio ser com [11] o qual a pre-sença pode se comportar dessa ou daquela [12] maneira e com o qual ela sempre se comporta de alguma maneira. Como a determinação essencial desse ente não pode ser efetuada mediante a indicação de um conteúdo qüididativo, já que sua essência reside, ao contrário, no fato de dever sempre assumir o próprio ser como seu, escolheu-se o termo pre-sença para designá-lo enquanto pura expressão de ser.

A pre-sença sempre se compreende a si mesma a partir de sua existência, de uma possibilidade própria de ser ou não ser ela mesma. Essas possibilidades são ou escolhidas pela própria pre-sença ou um meio em que ela caiu ou já sempre nasceu e cresceu. No modo de assumir-se ou perder-se, a existência só se decide a partir de cada pre-sença em si mesma. A questão da existência sempre só poderá ser esclarecida pelo próprio existir. A compreensão de si mesma que assim se perfaz, nós a chamamos de compreensão existenciária. (N3) A questão da existência é um "assunto" ôntico da pre-sença. Para isso não é necessária a transparência teórica da estrutura ontológica da existência. O questionamento dessa estrutura pretende desdobrar e discutir o que constitui a existência. Chamamos de existencialidade (N4) [13] o conjunto dessas estruturas. A análise da existencialidade não possui o caráter de uma compreensão existenciária e sim de uma compreensão existencial. (N5) A tarefa de uma analítica existencial da pre-sença já se acha prelineada em sua possibilidade e necessidade na constituição ôntica da pre-sença.

Na medida, porém, em que a existência determina a pre-sença, a analítica ontológica desse ente necessita sempre de uma visualização prévia da existencialidade. Entendemos a existencialidade como a constituição ontológica de um ente que existe. Na idéia dessa constituição, de ser já se encontra, pois, a idéia de ser em geral. Desse modo, a possibilidade de se realizar uma analítica da pre-sença sempre depende de uma elaboração prévia da questão sobre o sentido do ser em geral.

As ciências são modos de ser da pre-sença nos quais ela também se comporta com entes que ela mesma não precisa ser. Pertence essencialmente à pre-sença ser

em um mundo. Assim, a compreensão do ser, própria da pre-sença, inclui, de maneira igualmente originária, a compreensão de "mundo" e a compreensão do ser dos entes que se tornam acessíveis dentro do mundo. Dessa maneira, as ontologias que possuem por tema os entes desprovidos do modo de ser da pre-sença se fundam e motivam na estrutura ôntica da própria pre-sença, que acolhe em si a determinação de uma compreensão pré-ontológica do ser.

É por isso que se deve procurar, na analítica existencial da pre-sença, a ontologia fundamental de onde todas as demais podem originar-se.

Em conseqüência, a pre-sença possui um primado múltiplo frente a todos os outros entes: o primeiro é um primado ôntico: a pre-sença é um ente determinado em seu ser pela existência. O segundo é um primado ontológico: com base em sua determinação da existência, a pre-sença é em si mesma "ontológica". Pertence à pre-sença, de maneira igualmente originária, e enquanto constitutivo da compreensão da existência, uma compreensão do ser de todos os entes que não possuem o modo de ser da pre-sença. A pre-sença tem, por conseguinte, um terceiro primado que é a condição ôntico-ontológica da possibilidade de todas as ontologias. Desse modo, a pre-sença se mostra como o ente que, ontologicamente, deve ser o primeiro interrogado, antes de qualquer outro.

A analítica existencial, por sua vez, possui, em última instância, raízes existenciárias, isto é, ônticas. Só existe a possibilidade de uma abertura da existencialidade da existência, e com isso a possibilidade de se captar qualquer problemática ontológica suficientemente fundamentada, caso se assuma existenciariamente o próprio questionamento da investigação filosófica como uma possibilidade de ser da pre-sença, sempre existente. Assim esclarece-se também o primado ôntico da questão do ser.

Já cedo se percebeu o primado ôntico-ontológico da pre-sença, embora não se tenha apreendido a pre-sença em sua estrutura ontológica genuína nem se tenha problematizado a pre-sença nesse sentido. Aristóteles diz: fi i|wx'ri xà Bvta toóç èauv[7], "a alma (do homem) é, de certo

7. Aristóteles, De anima, p 8, 431 b 21, cf. idem 5, 430 a 14s.

modo, todo ente"; a "alma", que constitui o ser do homem, descobre, em seus modos de ser, aioÒwg e vó-noiç, todo ente naquilo que ele é e como ele é, ou seja, descobre sempre todo ente em seu ser. Essa frase, que remonta à tese ontológica de Parmênides, foi citada por Tomás de Aquino numa discussão característica. Para derivar os "transcendentais", isto é, os caracteres do ser que estão muito além de toda determinação possível de conteúdo genérico de um ente, portanto, de todo modus specialis entis, e que convêm necessariamente a tudo, o que quer que seja, é preciso demonstrar também o verum como esse transcendens. Tomás o faz recorrendo a um ente que, em seu modo de ser, tem a propriedade de "convir" a todo e qualquer ente. Esse ente privilegiado, o ens quod natum est convenire cum omni ente, é a alma (anima).[8] O primado da pre-sença frente a qualquer outro ente que aqui se apresenta, embora ainda não esclarecido do ponto de vista ontológico, nada tem em comum com uma má subjetivação da totalidade dos entes.

A comprovação do privilégio ôntico-ontológico da questão do ser se funda na indicação provisória do primado ôntico-ontológico da pre-sença. A análise da estrutura da questão do ser como tãl (§ 2) deparou-se com uma função privilegiada desse ente na própria colocação da questão. A pre-sença mostrou-se, assim, como o ente que deve ser trabalhado e desenvolvido em seu ser, de maneira suficiente para que o questionamento se torne transparente. Agora, porém, revelou-se que a analítica ontológica da pre-sença em geral constitui a ontologia fundamental e que, portanto, a pre-sença se evidencia como o ente a ser, em princípio, previamente interrogado em seu ser.

Na tarefa de interpretar o sentido do ser, a presença não é apenas o ente a ser interrogado primeiro. É, sobretudo, o ente que, desde sempre, se relaciona e comporta com o que se questiona nessa questão. A questão do ser não é senão a radicalização de uma tendência ontológica essencial, própria da pre-sença, a saber, da compreensão pré-ontológica do ser.

8. Tomás de Aquino, Quaestiones ãe veritate qu. I a. 1 c, cf., no opúsculo "De natura generis", a dedução dos transcendentais em parte diversa e mais rigorosa do que aquela aqui mencionada.

SEGUNDO CAPÍTULO

As duas tarefas de uma elaboração da questão do ser

O método e o sumário da investigação

§ 5. A analítica ontológica da pre-sença como liberação do horizonte para uma interpretação do sentido do ser em geral

Ao caracterizar as tarefas incluídas na "colocação" da questão do ser, mostrou-se que não é necessário fixar o ente a ser primeiro interrogado. O que se exige é uma apropriação e asseguramento explícitos do modo devido de se aproximar desse ente. Já se discutiu que ente deve assumir o papel principal na questão do ser. Mas como é que esse ente, a pre-sença, haverá de se tomar acessível e deverá ser encarado numa compreensão interpretativa?

O primado ôntico-ontológico, que ficou de-monstrado para a pre-sença, podería induzir a se pensar que esse ente é também o primeiro do ponto de vista ôntico-ontológico. E isso não apenas no sentido de uma apreensão "imediata" do próprio ente, mas também no tocante a um dado preliminar, igualmente "imediato", de seu modo de ser. Na verdade, a pre-sença não somente está onticamente próxima ou é o mais próximo. Nós mesmos a somos cada vez. Apesar disso, ou justamente por isso, é o que está mais distante do ponto de vista ontológico. Sem dúvida, pertence a seu ser mais próprio dispor de uma compreensão de si mesmo e manter-se desde sempre numa certa interpretação de seu ser. Mas com isso não se afirma, de modo algum, que essa interpretação

pré-ontológica de seu ser, que lhe é próxima, pudesse servir de fio condutor adequado, como se tal compreensão do ser tivesse de nascer de uma reflexão ontológica e temática sobre sua constituição ontológica mais própria. Ao contrário, de acordo com um modo de ser que lhe é constitutivo, a pre-sença tem a tendência de compreender seu próprio ser a partir daquele ente com quem ela se relaciona e se comporta de modo essencial, primeira e continuamente, a saber, a partir do "mundo". 14
Na própria pre-sença e, assim, em sua compreensão do ser, reside o que ainda de-monstraremos como a repercussão ontológica da compreensão do mundo sobre a interpretação da pre-sença.

O fato de sua constituição específica de ser — entendida no sentido de uma estrutura "categorial" própria — permanecer encoberta para a pre-sença, deve-se ao primado ôntico-ontológico da pre-sença. Onticamente, a pre-sença é o que está "mais próximo" de si mesma; ontologicamente, o que está mais distante; pré-ontologicamente, porém, a pre-sença não é estranha para si mesma.

Com isso, indica-se, de maneira provisória, que uma interpretação da pre-sença se depara com dificuldades específicas. São dificuldades que estão enraizadas no modo de ser do próprio tema e da própria atitude temática e não numa possível insuficiência do aparelhamento de nossa capacidade cognoscitiva ou numa deficiência de conceituação adequada, o que, aparentemente, poderia ser corrigido sem maiores dificuldades.

A pre-sença sempre dispõe de uma interpretação variada de si mesma, na medida em que uma compreensão do ser não apenas lhe pertence como já se formou ou deformou em cada um de seus modos de ser. Seguindo caminhos diversos e em extensões diferentes, a psicologia filosófica, a antropologia, a ética, a "política", a poesia, a biografia e historiografia já pesquisaram as atitudes, potências, forças, possibilidades e envios da pre-sença. Resta, porém, a pergunta: Será que essas interpretações se fizeram de maneira tão originariamente existencial como talvez tenham sido originariamente existenciárias? Ambas as maneiras não precisam coincidir necessariamente, embora também não se excluam. Uma interpretação existenciária pode exigir uma análise exis-

tencial quando se compreende a necessidade e possibilidade do conhecimento filosófico. Somente depois de se elaborar, de modo suficiente, as estruturas da pre-sença, seguindo uma orientação explícita do problema do ser, é que os resultados obtidos até aqui poderão receber uma justificativa existencial.

Uma análise da pre-sença constitui, portanto, o primeiro desafio no questionamento da questão do ser. Assim, torna-se premente o problema de como se deve alcançar e garantir a via de acesso à pre-sença. Negativamente: na construção da pre-sença, não se deve aplicar, de maneira dogmática, uma idéia qualquer de ser e realidade por mais "evidente" que seja. Nem se deve impor à pre-sença "categorias" delineadas por aquela idéia. Ao contrário, as modalidades de acesso e interpretação devem ser escolhidas de modo que esse ente possa mostrar-se em si mesmo e por si mesmo. Elas têm de mostrar a pre-sença em sua cotidianidade mediana, tal como ela é antes de tudo e na maioria das vezes. Da cotidianidade, não se devem extrair estruturas ocasionais e acidentais, mas sim estruturas essenciais. Essenciais são as estruturas que se mantêm ontologicamente determinantes em todo modo de ser de fato da pre-sença. Como referência à constituição fundamental da cotidianidade da pre-sença, poder-se-á, então, alcançar um esclarecimento preparatório do ser desse ente.

A analítica da pre-sença, assim entendida, fica totalmente orientada para a tarefa que guia a elaboração da questão do ser. Com isso, determinam-se também os seus limites. Ela não pretende proporcionar uma ontologia completa da pre-sença. Trata-se, sem dúvida, de uma ontologia que se deverá edificar caso uma antropologia "filosófica" se deva apoiar em bases filosóficas suficientes. Com vistas a uma possível antropologia e igualmente a uma fundamentação ontológica da antropologia, a interpretação que se segue só poderá fornecer alguns "fragmentos", embora não sejam sem importância. A análise da pre-sença, porém, não é somente incompleta mas também provisória. Ela começa apenas explicitando o ser desse ente, sem interpretar-lhe o sentido. O que lhe compete é liberar o horizonte para a mais originária das

interpretações do ser. Uma vez alcançado esse horizonte, a análise preparatória da pre-sença exige uma repetição em bases ontológicas mais elevadas e autênticas.

A temporalidade (Zeitlichkeit) será de-monstrada como o sentido da pre-sença. Essa comprovação deve ser afirmada numa repetição da interpretação das estruturas da pre-sença provisoriamente de-monstradas como modos da temporalidade. Mas, com essa interpretação da pre-sença, enquanto temporalidade, ainda não se responde à questão condutora que questiona o sentido do ser. O que se obtém é apenas o terreno para uma tal resposta.

Em alguns acenos já se mostrou: pertence à presença, como constituição ôntica, um ser pré-ontológico. A pre-sença é, de tal modo que, sendo, realiza uma compreensão do ser. Mantendo-se esse nexo, deve-se agora mostrar que o tempo é o ponto de partida do qual a pre-sença sempre compreende e interpreta implicitamente o ser. Por isso, deve-se mostrar e esclarecer, de modo genuíno, o tempo como horizonte de toda compreensão e interpretação do ser. Para que isso se evidencie, torna-se necessária uma explicação originária ão tempo enquanto horizonte da compreensão do ser a partir da temporalidade, como ser da pre-sença, que se perfaz no movimento de compreensão do ser. No todo dessa tarefa, também se inclui a exigência de se delimitar e distinguir a compreensão do tempo, assim obtida, do conceito vulgar de tempo, que veio se explicitando numa interpretação do tempo, consolidada em seu conceito tradicional, desde Aristóteles até depois de Bergson. Nessa tarefa, deve-se esclarecer que e como esse conceito e sua respectiva compreensão do tempo brotam e derivam da temporalidade. Com isso, restitui-se ao conceito vulgar de tempo sua razão própria em oposição à tese de Bergson para quem o tempo nele indicado é espaço.

De há muito que o "tempo" funciona como critério ontológico, ou melhor, ôntico para uma distinção ingênua das diversas regiões dos entes. Assim, distingue-se um ente "temporal" (os processos naturais e os acontecimentos da história) de um ente "não temporal" (as relações numéricas e espaciais). Costuma-se opor o sentido "atemporal" das sentenças ao curso "temporal" de sua

articulação e expressão. Em seguida, descobre-se um "abismo" entre o ente "temporal" e o eterno "supratemporal" e se busca, sempre de novo, estender uma ponte entre ambos. "Temporal" diz aqui sendo e estando a cada vez "no tempo", determinação esta que, sem dúvida, é ainda bastante obscura. Persiste o fato de que, na acepção de ser e estar no tempo, o tempo serve como critério para distinguir as regiões e modos de ser. E, não obstante, até hoje não se questionou ou investigou como o tempo chegou a desempenhar essa função ontológica fundamental e com que direito funciona como um critério dessa espécie e, por fim e sobretudo, como se exprime uma possível importância ontológica verdadeira do tempo nessa utilização ontologicamente ingênua. Dentro do horizonte da compreensão "vulgar", o "tempo" caiu, por assim dizer, "por si mesmo" nessa função ontológica "evidente" e nela se manteve até hoje.

Em contrapartida, deve-se mostrar, com base no questionamento explícito da questão sobre o sentido do ser, que e como a problemática central de toda ontologia se funda e lança suas raízes no fenômeno do tempo, desde que se explique e se compreenda devidamente como isso acontece.

Se o ser deve ser apreendido a partir do tempo e os diversos modos e derivados do ser só são de fato compreensíveis em suas modificações e derivações na perspectiva do tempo e com referência a ele, o que então se mostra é o próprio ser, e não apenas o ente, enquanto sendo e estando "no tempo", em seu caráter "temporal". Desse modo, "tempo" não mais poderá dizer apenas "sendo e estando no tempo". Também o "não temporal", o "atemporal" e o "supratemporal" são, em seu ser, "temporais". E isso não apenas no modo de uma privação do ente "temporal", entendido como "sendo e estando no tempo", mas num sentido positivo que, naturalmente, ainda deverá ser esclarecido. Como a expressão "temporal" é usada tanto na linguagem pré-filosófica como na linguagem filosófica no sentido indicado, e como, por outro lado, essa expressão é tomada na presente investigação em outro sentido, denominaremos a determinação originária do sentido do ser e de seus modos e caracteres a partir do tempo de determinação temporária. (N6) A

tarefa ontológica fundamental de uma interpretação originária do sentido do ser como tal inclui, portanto, a elaboração da temporariedade do ser. É na exposição da problemática da temporariedade que se há de dar uma resposta concreta à questão sobre o sentido do ser.

Porque o ser só pode ser compreendido, sempre e cada vez, na perspectiva e com referência ao tempo, também a resposta à questão do ser não pode ser dada numa sentença isolada e cega. A resposta não será apreendida nem compreendida se não se fizer mais do que repetir sua formulação sentenciai e, sobretudo, se ficar circulando de mão em mão como um resultado solto no ar de que se toma conhecimento como um ponto de vista e uma posição, talvez divergente da maneira tradicional de tratar. Se é uma resposta "nova" ou não, não tem importância, pois isso é só uma exterioridade. A sua positividade reside no fato de ser suficientemente antiga para poder apreender e compreender as possibilidades proporcionadas pelos "antigos". Em seu sentido mais próprio, a resposta apenas dá indicações de como se deve começar uma investigação ontológica concreta, ou seja, uma investigação ontológica concreta há de começar dentro do horizonte liberado pelo tempo, com uma investigação sobre o sentido do ser. Ela só nos dá isso e nada mais.

Se, portanto, a resposta à questão do ser oferece o fio condutor da investigação, segue-se, então, que ela só se dará, de modo suficiente, quando se encontrar uma explicação e um esclarecimento acerca do modo específico da ontologia tradicional legada pelo passado, de seus encaminhamentos, de suas questões, de suas respostas e fracassos, como algo necessariamente ligado ao modo de ser da pre-sença.

§ 6. A tarefa de uma destruição da história da ontologia

Toda investigação, e não apenas a investigação que se move no âmbito da questão central do ser, é sempre uma possibilidade ôntica da pre-sença. O ser da pre-sença tem o seu sentido na temporalidade. Esta, por sua vez, é também a condição de possibilidade da historicidade enquanto um modo de ser temporal próprio da pre-sença,

mesmo abstraindo da questão se e como a pre-sença é um ente "no tempo". A determinação de historícidade se oferece antes daquilo a que se chama de história (acontecimento pertencente à história universal). Historicidade indica a constituição ontológica do "acontecer" próprio da pre-sença como tal. E com base na historicidade que a "história universal", e tudo que pertence historicamente à história do mundo, se torna possível. Em seu ser de fato, a pre-sença é sempre como e "o que" ela já foi. Explicitamente ou não, a pre-sença é sempre o seu passado e não apenas no sentido do passado que sempre arrasta "atrás" de si e, desse modo, possui, como propriedades simplesmente dadas, as experiências passadas que, às vezes, agem e influem sobre a pre-sença. Não. A pre-sença "é" o seu passado no modo de seu ser, o que significa, a grosso modo, que ela sempre "acontece" a partir de seu futuro. Em cada um de seus modos de ser e, por conseguinte, também em sua compreensão do ser, a pre-sença sempre já nasceu e cresceu dentro de uma interpretação de si mesma, herdada da tradição. De certo modo e em certa medida, a pre-sença se compreende a si mesma de imediato a partir da tradição. Essa compreensão lhe abre e regula as possibilidades de seu ser. Seu próprio passado, e isso diz sempre o passado de sua "geração", não segue mas precede a pre-sença, antecipando-lhe os passos.

Essa historicidade elementar da pre-sença pode permanecer escondida para ela mesma, mas pode também ser descoberta e se tornar objeto de um cuidado especial. A pre-sença pode descobrir a tradição, conservá-la e investigá-la explicitamente. Pode-se até considerar uma tarefa autônoma descobrir a tradição e explicar o que a tradição "lega" e como ela o faz. Nesse caso, a pre-sença se assume no modo de ser do questionamento e da pesquisa dos fatos historiográficos. A história fatual (Historie) ou, mais precisamente, a (atualidade historiográfica (Historizitat) só é possível como modo de ser da pre-sença que questiona porque, no fundamento de seu ser, a pre-sença se determina e constitui pela historicidade. Se a historicidade fica escondida para a pre-sença e enquanto ela assim permanecer, também se lhe nega a possibilidade de questionar e descobrir fatualmente a história. A falta de história fatual (Historie)

não é uma prova contra a historicidade da pre-sença mas uma prova a seu favor, enquanto modo deficiente dessa constituição ontológica. Uma época só pode ser destituída de fatos históricos por ser "histórica".

Por outro lado, se a pre-sença tiver apreendido sua possibilidade de não só tornar transparente para si mesma sua existência, mas também de questionar o sentido da existencialidade em si mesma, isto é, de investigar preliminarmente o sentido do ser em geral e, nessa investigação, alertar-se para a historicidade essencial da pre-sença, então será inevitável perceber que a questão do ser, apontada em sua necessidade ôntico-ontológica, caracteriza-se em si mesma pela historicidade. A elaboração da questão do ser deve, portanto, retirar do sentido ontológico mais próprio do próprio questionamento, enquanto questionamento historico, a orientação para se indagar acerca de sua própria história, isto é, deve determinar-se por fatos históricos. Pois, somente apropriando-se positivamente do passado é que ela pode entrar na posse integral das possibilidades mais próprias de seu questionamento. Segundo seu modo próprio de realização, a saber, a explicação prévia da pre-sença em sua temporalidade e historicidade, a questão sobre o sentido do ser é levada, a partir de si mesma, a se compreender como questão referente a fatos históricos. (N7)

A interpretação preparatória das estruturas fundamentais da pre-sença em seu modo de ser mais próximo e mediano, no qual ela é antes de tudo histórica, há de revelar o seguinte: a pre-sença não tem somente a tendência de de-cair no mundo em que é e está, e de interpretar a si mesma pela luz que dele emana. Juntamente com isso, a pre-sença também de-cai em sua tradição, apreendida de modo mais ou menos explícito. A tradição lhe retira a capacidade de se guiar por si mesma, de questionar e escolher a si mesma. Em última instância, o mesmo se pode dizer sobre a compreensão e a sua possibilidade de construção que lança suas raizes no ser mais próprio da pre-sença, isto é, no ontológico.

A tradição assim predominante tende a tomar tão pouco acessível o que ela "lega" que, na maioria das vezes e em primeira aproximação, o encobre e esconde. Entrega o que é legado à responsabilidade da evidência, obstruin-

do, assim, a passagem para as "fontes" originais, de onde as categorias e os conceitos tradicionais foram hauridos, em parte de maneira autêntica e legítima. A tradição até faz esquecer essa proveniência. Cria a convicção de que é inútil compreender simplesmente a necessidade do retorno às origens. A tradição desarraiga de tal modo a historicidade da pre-sença que ela acaba se movendo apenas no interesse pela multiplicidade e complexidade dos possíveis tipos, correntes, pontos de vista da filosofia, no interior das culturas mais distantes e estranhas. Com esse interesse, ela procura encobrir seu próprio desarraigamento e ausência de solidez. A conseqüência é que, com todo o seu interesse pelos fatos Historiográficos e em todo o seu empenho por uma interpretação filologicamente "objetiva", a pre-sença já não é capaz de compreender as condições mais elementares que possibilitam um retorno positivo ao passado, no sentido de sua apropriação produtiva.

Mostrou-se, na introdução (§ 1), que a questão sobre o sentido do ser não somente ainda não foi resolvida ou mesmo colocada de modo suficiente, como também caiu no esquecimento, apesar de todo o interesse pela "metafísica". A ontologia grega e sua história, que ainda hoje determina o aparato conceituai da filosofia, através de muitas filiações e distorções, é uma prova de que a pre-sença se compreende a si mesma e o ser em geral a partir do "mundo". Prova também que uma ontologia assim desenvolvida decaiu e se deteriorou numa tradição que a degrada e a deixa afundar no óbvio, transformada em simples material de reelaboração (como foi para Hegel). Na Idade Média, a ontologia grega desarraigada, tornou-se corpo fixo de doutrinas. Sua sistematização pode ser tudo menos a integração dos fragmentos legados pela tradição num único edifício. Dentro de uma recepção dogmática das concepções fundamentais do ser dos gregos, a sistematização medieval comporta ainda muito trabalho não realizado e pioneiro. Em sua cunhagem escolástica, o essencial da ontologia grega se transpôs, através das Disputation.es Metaphysicae de Suárez, para a metafísica e filosofia transcendental da Idade Moderna, chegando ainda a determinar os fundamentos e objetivos da Lógica de Hegel. Na medida em que, no curso dessa história, se focalizam certas regiões privile-

giadas do ser que passam então a guiar, de maneira primordial, toda a problemática (o ego cogito de Descartes, o sujeito, o eu, a razão, o espírito, a pessoa), essas regiões permanecem inquestionadas quanto ao ser e à estrutura de seu ser, de acordo com o constante descaso da questão do ser. Ao invés disso, estende-se a este ente o acervo categorial da ontologia tradicional mediante uma formalização correspondente e delimitações meramente negativas; ou então, recorre-se à ajuda da dialética com vistas a uma interpretação ontológica da substancialidade do sujeito.

Caso a questão do ser deva adquirir a transparência de sua própria história, é necessário, então, que se abale a rigidez e o endurecimento de uma tradição petrificada e se removam os entulhos acumulados. Entendemos essa tarefa como destruição do acervo da antiga ontologia, legado pela tradição. Deve-se efetuar essa destruição seguindo-se o fio condutor da questão do ser até se chegar às experiências originárias em que foram obtidas as primeiras determinações do ser que, desde então, tornaram-se decisivas.

Essa comprovação da proveniência dos conceitos ontológicos fundamentais mediante uma exposição investigadora de suas respectivas "certidões de nascimento" nada tem a ver com uma relativização das perspectivas ontológicas. A destruição também não tem o sentido negativo de arrasar a tradição ontológica. Ao contrário, ela deve definir e circunscrever a tradição em suas possibilidades positivas e isso quer sempre dizer em seus limites, tais como de fato se dão na colocação do questionamento e na delimitação, assim pressignada, do campo de investigação possível. Negativamente, a destruição não se refere ao passado; a sua crítica volta-se para o "hoje" e os modos vigentes de se tratar a história da ontologia, quer esses modos tenham sido impostos pela doxografia, quer pela história da cultura ou pela história dos problemas. Em todo caso, a destruição não se propõe a sepultar o passado em um nada negativo, tendo uma intenção positiva. Sua função negativa é implícita e indireta.

O presente tratado visa, em princípio, elaborar a questão do ser. Dentro deste quadro, a destruição da história da ontologia, essencialmente ligada à colocação

da questão e apenas possível dentro dessa história, só poderá ser conduzida no que diz respeito às estações decisivas e fundamentais de sua história.

De acordo com a tendência positiva da destruição, deve-se perguntar de saída se, e até onde, no curso da história da ontologia, a interpretação do ser está tematicamente articulada com o fenômeno do tempo e se, e até onde, a problemática da temporariedade, aqui necessária, foi e podia ter sido elaborada em princípio. Kant foi o primeiro e o único a dar um passo no caihinho de investigação para a dimensão da temporariedade. Ou melhor, Kant foi o primeiro que se deixou encaminhar, nesse caminho, pela pressão dos próprios fenômenos. Pois é somente depois de fixar a problemática da temporariedade que se pode lançar alguma luz sobre a obscuridade da doutrina do esquematismo. Seguindo esse caminho é que se poderá mostrar por que, em suas dimensões próprias e em sua função ontológica central, esse setor teve de se manter fechado para Kant. Ele próprio sabia que estava se aventurando numa região obscura: "Esse esquematismo de nosso entendimento, no tocante aos fenômenos e à sua forma, é uma arte escondida nas profundezas da alma humana, cujos mecanismos verdadeiros dificilmente poderiamos arrancar à natureza para colocá-los a descoberto diante de nossos olhos".[9] Para que a expressão "ser" venha a adquirir um sentido verificável, deve-se esclarecer, em princípio e explicitamente, diante de que Kant, por assim dizer, recua. Em última instância, são justamente os fenômenos da "temporariedade" a serem explicitados na presente analítica que constituem os juízos mais secretos da "razão universal", cuja análise foi apresentada por Kant como o "ofício dos filósofos".

No curso da destruição, orientada pela problemática da temporariedade, o presente tratado busca interpretar o capítulo do esquematismo e, a partir daí, a doutrina kantiana do tempo. Também se haverá de mostrar por que Kant fracassou na tentativa de penetrar na problemática da temporariedade. Duas coisas o impediram: em primeiro lugar, a falta da questão do ser e, em íntima conexão com isso, a falta de uma ontologia explícita da pre-sença ou, em terminologia kantiana, a

9. Kant, Kritik der reinen Vemunft[2], p. 180s.

falta de uma analítica prévia das estruturas que integram a subjetividade do sujeito. Ao invés disso, Kant aceita dogmaticamente a posição de Descartes, apesar de todos os progressos essenciais que fez. Ademais, a análise do tempo, embora tenha reconduzido o fenômeno para o sujeito, permanece orientada pela concepção vulgar do tempo, herdada da tradição. É o que, em última instância, impede Kant de elaborar o fenômeno de "uma determinação transcendental do tempo", em sua própria estrutura e função. Devido a essa dupla influência da tradição, a conexão decisiva entre o "tempo" e o "eu penso" permaneceu envolta na mais completa escuridão, não chegando sequer uma vez a ser problematizada.

Na medida em que assume a posição ontológica de Descartes, Kant omite uma coisa essencial: uma ontologia da pre-sença. No sentido das tendências mais próprias do pensamento de Descartes, essa omissão é decisiva. Com o "cogito sum", Descartes pretende dar à filosofia um fundamento novo e sólido. O que, porém, deixa indeterminado nesse princípio "radical" é o modo de ser da res cogitans ou, mais precisamente, o sentido do ser do "sum". A elaboração dos fundamentos ontológicos implícitos no "cogito sum" constitui o ponto de parada na segunda estação a caminho de um retomo destrutivo à história da ontologia. A interpretação comprova por que Descartes não só teve de omitir a questão do ser como também mostra por que se achou dispensado da questão sobre o sentido do ser do cogito pelo fato de ter descoberto a sua "certeza" absoluta.

Descartes, no entanto, não pára nessa omissão e, conseqüentemente, na completa indeterminação ontológica da res cogitans sive mens sive animus. Nas Meditationes, Descartes desenvolve suas investigações fundamentais no sentido de aplicar a ontologia medieval ao ente que ele estabelece como o fundamentum inconcussum. A res cogitans é determinada, ontologicamente, como ens e o sentido do ser deste ens é estabelecido pela ontologia medieval na compreensão do ens como ens creatum. Como ens infinitum, Deus é o ens increatum. Ser criado, no sentido amplo de ser produzido, constitui um momento essencial na estrutura do antigo conceito de ser. O que, portanto, aparece como um novo início da filosofia se

revela como o enraizamento de um preconceito fatal. Com base neste preconceito, a posteridade moderna omitiu uma análise ontológica explícita do "ânimo", que deveria ser conduzida pela questão do ser e, ao mesmo tempo, como uma discussão crítica da antiga ontologia legada pela tradição.

Todo conhecedor da Idade Média percebe que Descartes "depende" da escolástica medieval. Essa descoberta, porém, não diz nada, do ponto de vista filosófico, enquanto a influência fundamental exercida pela ontologia medieval na determinação ou na não determinação posterior da res cogitans permanecer obscura. Só será possível avaliar essa influência depois de se ter mostrado o sentido e os limites da antiga ontologia, a partir de uma orientação feita pela questão do ser. Em outras palavras, a destruição se vê colocada diante da tarefa de interpretar o solo da antiga ontologia à luz da problemática da temporariedade. Torna-se, assim, evidente que a interpretação antiga do ser dos entes se orienta pelo "mundo" e pela "natureza" em seu sentido mais amplo, retirando de fato a compreensão do ser a partir do "tempo". A determinação do sentido do ser como roaeovaía e oteía, que, do ponto de vista ontológico-temporário, significa "vigência", representa um documento externo dessa situação, mas somente isso. O ente é entendido em seu ser como "vigência", isto é, a partir de determinado modo do tempo, do "presente".

A problemática da ontologia grega, bem como de toda ontologia, deve ser orientada pela própria pre-sença. Tanto em sua definição vulgar como em sua "definição" filosófica, a pre-sença, isto é, o ser do homem, caracteriza-se como Çῶiov Zóyov sí/ov, o ser vivo cujo modo de ser é, essencialmente, determinado pela possibilidade da linguagem. O Xéyeiv (cf. § 7,B) fornece a orientação para que se obtenham as estruturas ontológicas dos entes que nos vêm ao encontro nas falas, interpelações e discussões. É por isso que a ontologia antiga, elaborada por Platão, torna-se uma "dialética". Com o progresso da elaboração dessa orientação ontológica, isto é, da "hermenêutica" do Xóyoç, aumenta a possibilidade de uma apreensão mais radical do problema do ser. A "dialética", que constituía uma verdadeira perplexidade filosófica, torna-se então

supérflua. É também por isso que Aristóteles já não possui "nenhuma compreensão" para ela. É que Aristóteles a elevou para um plano muito mais radical e, assim, a superou. O próprio My&iv ou o voeív, a simples percepção de algo simplesmente dado, que já Parmênides havia tomado como guia na interpretação do ser, possui a estrutura temporária da pura "apresentação" de uma coisa. O ente que se manifesta nessa apresentação e que é entendido como o ente próprio é, portanto, interpretado com referência ao pre-sente, ou seja, concebido como vigência (ovảḿ).

Essa interpretação grega do ser foi desenvolvida sem nenhuma consciência explícita de seu fio condutor, sem saber e, sobretudo, sem compreender a função ontológica do tempo e sem penetrar no fundamento de possibilidade dessa função. Ao contrário: o próprio tempo é considerado como um ente entre outros, buscando-se apreender a estrutura de seu ser no horizonte de uma compreensão do ser orientada, implícita e ingenuamente, pelo próprio tempo.

No quadro da elaboração fundamental da questão do ser não se poderá transmitir uma interpretação temporária detalhada dos fundamentos da antiga ontologia — sobretudo em seu grau mais puro e elevado, alcançado por Aristóteles. Ao invés disso, ela proporcionará uma interpretação do tratado de Aristóteles sobre o tempo.[10] Essa análise pode ser escolhida como critério discriminador (ãiscrimen) dos fundamentos e limites da antiga ciência do ser.

O tratado de Aristóteles sobre o tempo é a primeira interpretação desse fenômeno, legada pela tradição. Ele determinou, de maneira essencial, toda concepção posterior do tempo, inclusive a de Bergson. Ademais, pela análise do conceito aristotélico de tempo, tornar-se-á claro, retrospectivamente, que a concepção kantiana do tempo se move dentro das estruturas apresentadas por Aristóteles. Isso significa que a orientação ontológica fundamental de Kant é grega, não obstante todas as di-. ferenças que uma nova investigação comporta.

10. Aristóteles, Física, A 10, 217 b 29 — 14, 224 a 17.

A questão do ser só receberá uma concretização verdadeira quando se fizer a destruição da tradição ontológica. É nela que a questão do ser haverá de provar cabalmente que a questão sobre o sentido do ser é incontornável, demonstrando, assim, o sentido em se falar de uma "repetição" dessa questão.

Toda investigação nesse campo em que "a própria coisa se acha profundamente envolta em densas trevas" [11] deve resguardar-se de um exagero em seus resultados. Isso porque uma tal investigação força continuamente a si mesma a abrir um horizonte ainda mais universal e originário a partir do qual se possa haurir uma resposta à questão sobre o que significa "ser". Só se poderá discutir com seriedade e com resultados positivos essa possibilidade depois de se ter redespertado o interesse pela questão do ser e de se ter alcançado um campo de discussão.

§ 7. O método fenomenológico da investigação

O método de investigação, ao que parece, já foi delineado juntamente com a caracterização provisória de seu objeto temático (o ser dos entes, o sentido do ser em geral). Apreender o ser dos entes e explicar o próprio ser é tarefa da ontologia. O método fenomenológico, no entanto, permanecerá altamente questionável caso se queira recorrer às ontologias historicamente dadas ou a tentativas congêneres. Tendo em vista que, nessa investigação, o termo ontologia é usado em sentido formalmente amplo, não se pode seguir o caminho da história das ontologias para se esclarecer o método.

O uso do termo ontologia não visa a designar uma determinada disciplina filosófica dentre outras. Não se pretende, de forma alguma, cumprir a tarefa de uma dada disciplina, previamente dada. Ao contrário, é a partir da necessidade real de determinadas questões e do modo de tratar imposto pelas "coisas em si mesmas" que, em todo caso, uma disciplina pode ser elaborada.

Com a questão diretriz sobre o sentido do ser, a investigação se acha dentro da questão fundamental da

11. Kant, Kr. d. r. V. 2, p. 121.

filosofia em geral. O modo de tratar esta questão é fenomenológico. Isso, porém, não significa que o tratado prescreva "um ponto de vista" ou uma "corrente". Pois, enquanto se compreender a si mesma, a fenomenologia não é e não pode ser nem uma coisa nem outra. A expressão "fenomenologia" diz, antes de tudo, um conceito de método. Não caracteriza a qüididade real dos objetos da investigação filosófica mas o seu modo, como eles o são. Quanto maior a autenticidade de um conceito de método e quanto mais abrangente determinar o movimento dos princípios de uma ciência, tanto maior a originariedade em que ele se radica numa discussão com as coisas em si mesmas e tanto mais se afastará do que chamamos de artifício técnico, tão numerosos em disciplinas teóricas.

A palavra "fenomenologia" exprime uma máxima que se pode formular na expressão: "às coisas em si mesmas!" — por oposição às construções soltas no ar, às descobertas acidentais, à admissão de conceitos só aparentemente verificados, por oposição às pseudoquestões que se apresentam, muitas vezes, como "problemas", ao longo de muitas gerações. Contudo, poder-se-ia objetar que se trata de uma máxima evidente por si mesma e que, ademais, exprime o princípio de todo conhecimento científico. Só não se entende por que deva constituir o título e lema de uma pesquisa. De fato é uma "evidência" que desejamos assumir mais de perto, na medida em que se torna importante para esclarecer o modo de proceder deste tratado. Vamos expor apenas uma concepção preliminar da fenomenologia.

O termo tem dois componentes: fenômeno e logos; ambos remontam a étimos gregos: <patvó|wwv e Xóyoç. Exteriormente, o termo fenomenologia corresponde, no que respeita a sua formação, à teo-logia, bio-logia, socio-logia, termos que se traduzem por ciência de Deus, da vida, da sociedade. Fenomenologia seria, portanto, a ciência, dos fenômenos. Vamos expor uma concepção preliminar da fenomenologia de duas maneiras: primeiro, caracterizando o que designam os dois componentes do termo, a saber, "fenômeno" e "logos" e, segundo, fixando o sentido da expressão, resultante de sua composição. A história da palavra em si, que apareceu, segundo se presume, na Escola de Wolff, não tem aqui importância.

A. O conceito de fenômeno

A expressão grega qxuẃnewv, a que remonta o termo "fenômeno", deriva do verbo <paíve<rôai. qxxívee&ai significa: mostrar-se e, por isso, <parvQ|iEvov diz o que se mostra, o que se revela. Já em si mesmo, porém, <paíve<rf)ai é a forma média de cpaívm — trazer para a luz do dia, pôr no claro, <p«hw pertence à raiz <pa- como, por exemplo, <pó>s, a luz, a claridade, isto é, o elemento, o meio, em que alguma coisa pode vir a se revelar e a se tornar visível em si mesma. Deve-se manter, portanto, como significado da expressão "fenômeno" o que se revela, o que se mostra em si mesmo, m tpcavtyieva, "os fenômenos", constituem, pois, a totalidade do que está à luz do dia ou se pode pôr à luz, o que os gregos identificavam, algumas vezes, simplesmente com tú óvt« (os entes), a totalidade de tudo que é. Ora, o ente pode-se mostrar por si mesmo de várias maneiras, segundo sua via e modo de acesso. Há até a possibilidade de o ente se mostrar como aquilo que, em si mesmo, ele não é. Neste modo de mostrar-se, o ente "se faz ver assim como.. ." Chamamos de aparecer, parecer e aparência a esse modo de mostrar-se. Em grego, portanto, a expressão cpaivógevov, "fenômeno", possui também o significado do que "se faz ver assim como", da "aparência", do que "parece e aparece"; <paivó|i£vov àyaôóv designa um. bem, que se deixa e faz ver como se fosse um bem, mas que "na realidade" não é assim como se dá e apresenta. A compreensão posterior de fenômeno depende de uma visão de como ambos os significados de fenômeno (fenômeno como o que se mostra, e fenômeno como aparecer, parecer e aparência) se inter-relacionam reciprocamente em sua estrutura. Somente na medida em que algo pretende mostrar-se em seu sentido, isto é, algo pretende ser fenômeno, é que pode mostrar-se como algo que ele mesmo não é, pode "apenas se fazer ver assim como..." No significado de cpaivóaewv enquanto aparecer, parecer e aparência, também está incluído o significado originário de fenômeno como o que se revela, significado que fundamenta e sustenta o anterior. Terminologicamente, reservamos a palavra fenômeno para designar o significado positivo e originário de qxHẃj*®wv e distinguimos fenômeno de aparecer, parecer e aparência, entendidos como uma modificação privativa

de fenômeno. O que ambos exprimem, porém, nada tem a ver, em princípio, com o que se chama de "manifestação" (Erscheinung) e muito menos com "mera manifestação" (blosse Erscheinung).

É muito corrente falar-se de manifestações de uma doença. O que se tem em mente são ocorrências que se manifestam no organismo e, ao se manifestarem, "indicam" algo que em si mesmo não se mostra. O aparecimento dessas ocorrências, o seu mostrar-se, está ligado a perturbações e distúrbios que em si mesmos não se mostram. Em conseqüência, manifestação enquanto manifestação de alguma coisa não diz um mostrar-se a si mesmo, mas um anunciar-se de algo que não se mostra. Manifestar-se é um não mostrar-se. No entanto, este 16
"não" de forma alguma pode ser confundido com o não privativo, que determina a estrutura do aparecer, parecer e aparência. O que não se mostra desta maneira, como o que se manifesta, também nunca poderá aparecer e parecer. Todas as indicações, apresentações, sintomas e símbolos possuem a estrutura formal básica da manifestação, embora sejam diferentes entre si.

Apesar de "manifestação" não ser nunca um mostrar-se no sentido de fenômeno, qualquer manifestação só é possível com base no mostrar-se de alguma coisa. Mas este mostrar-se que também torna possível a manifestação não é a própria manifestação. Pois manifestar-se é anunciar-se mediante algo que se mostra. Assim, quando se diz que com a palavra "manifestação" indicamos algo em que alguma coisa se manifesta sem que seja em si mesmo uma manifestação, o conceito de fenômeno não é definido mas pressuposto. Essa pressuposição, porém, permanece encoberta porque, nessa determinação de "manifestação", o uso da palavra manifestar-se é ambíguo. Pois, "aquilo em que alguma coisa se manifesta" diz somente aquilo em que uma coisa se anuncia, isto é, não se mostra; e na locução "sem que seja em si mesmo uma manifestação", manifestação significa mostrar-se em si mesmo. Ê que este mostrar-se pertence essencialmente àquilo em que alguma coisa se anuncia. Desse modo, fenômenos nunca são manifestações, toda manifestação é que depende de um fenômeno. Quando se define, portanto, o fenômeno com a ajuda de um conceito ainda

não esclarecido de "manifestação" tudo fica de pernas para o ar, e uma crítica da fenomenologia nestas bases é, sem dúvida alguma, um empreendimento bastante curioso.

A palavra "manifestação" ainda pode significar por si mesma duas coisas: uma, o manifestar-se no sentido de anunciar-se, como um não mostrar-se em si mesmo, e outra, o que se anuncia em si mesmo, aquilo que, em seu mostrar-se, aponta e indica algo que não se mostra. E, por fim, pode-se ainda usar manifestação para dizer o fenômeno em seu sentido autêntico, como um mostrar-se. Ao se designar essas três situações com a palavra "manifestação", torna-se inevitável a confusão.

Essa confusão se agrava ainda mais pelo fato de "manifestação" e "manifestar-se" poderem assumir um outro significado. O que anuncia, indica, em seu mostrar-se, o que não se revela, entendido como o que emerge naquilo mesmo que não se revela, como o que dele irradia, de tal maneira que se pense o que se revela como o que, essencialmente, nunca se pode revelar. Nesse caso, manifestação e manifestar-se exprimem o mesmo que produção e produto, o que, no entanto, não constitui o ser próprio do que produz: manifestação, no sentido de mera manifestação. O que assim produzido anuncia, mostra-se, sem dúvida, em si mesmo, embora, enquanto irradiação daquilo que anuncia, constantemente o encubra em si mesmo. Entretanto, esse não mostrar-se que esconde não é, por isso, aparecer, parecer e aparência. Kant utiliza o termo manifestação (Erscheinung) nesta combinação de significados. Para ele, manifestações (Erscheinungen) são, de um lado, os objetos da intuição empírica (die Gegenstãnde der empirischen Anschauung), o que se mostra na intuição. O que assim se mostra (fenômeno, portanto, em sentido originário e autêntico) é, ao mesmo tempo, "manifestação" enquanto manifestação que anuncia algo que se vela nas manifestações.

Na medida em que um fenômeno é constitutivo da "manifestação", no sentido de um anúncio através de algo que se mostra, e uma vez que o fenômeno pode sempre transformar-se privativamente em aparência, também a manifestação pode tornar-se simples aparência. Assim, num determinado tipo de iluminação, alguém pode

aparecer como se tivesse o rosto vermelho. O rosto vermelho pode ser tomado como anúncio de febre que, por sua vez, indica um distúrbio no organismo.

O fenômeno, o mostrar-se em si mesmo, significa um modo privilegiado de encontro. Manifestação, ao contrário, indica no próprio ente uma remissão referencial, de tal maneira que o referente (o que anuncia) só pode satisfazer a sua possível função de referência se for um "fenômeno", ou seja, caso se mostre em si mesmo. Manifestação e aparência se fundam, de maneira diferente, no fenômeno. Essa multiplicidade confusa dos "fenômenos" que se apresenta nas palavras fenômeno, aparência, aparecer, parecer, manifestação, mera manifestação, só pode deixar de nos confundir quando se tiver compreendido, desde o princípio, o conceito de fenômeno: o que se mostra em si mesmo.

Se, nesta apreensão do conceito de fenômeno, ficar indeterminado que ente está sendo interpelado como fenômeno e se ficar em aberto se o que se mostra é um ente ou um caráter ontológico de um ente, então ter-se-á apenas um conceito formal de fenômeno. Mas se, por aquilo que se mostra, compreende-se o ente, que no sentido de Kant se torna acessível na intuição empírica, então logra-se usar devidamente o conceito formal de fenômeno. Nesta utilização, o fenômeno satisfaz o significado do conceito vulgar de fenômeno. O conceito vulgar, porém, não é o conceito fenomenológico de fenômeno. Dentro da problemática de Kant, o que, fenomenologicamente, se entende por fenômeno, pode-se elucidar, com ressalva das demais diferenças, através das seguintes palavras: o que já sempre se mostra nas manifestações, no fenômeno em sentido vulgar, de maneira prévia e concomitante, embora não temática, pode-se mostrar tematicamente. E o que assim se mostra em si mesmo ("formas da intuição") são fenômenos da fenomenologia. Pois é evidente que, se Kant, ao afirmar que o espaço é o continente a priori de uma ordem, pretende fazer uma afirmação transcendental fundamentada, espaço e tempo devem poder mostrar-se assim, ou seja, devem poder tomar-se fenômenos.

Perceber o sentido do conceito formal de fenômeno e de seu uso devido na acepção vulgar é uma

pressuposição indispensável para se compreender o conceito fenomenológico de fenômeno, prescindindo de como se deva determinar mais precisamente o que se mostra. Antes de se fixar a concepção preliminar de fenomenologia, deve-se definir o significado de Áóyo;, a fim de se tornar claro em que sentido a fenomenologia pode ser "ciência dos" fenômenos.

B. O conceito de logos

Em Platão e Aristóteles, o conceito de lóyoç é polissêmico e, de tal modo, que os vários significados tendem a se dispersar, sem a orientação positiva de um sentido básico. Mas, de fato, isso é somente uma aparência que se há de manter enquanto não se puder apreender devidamente o conteúdo primordial de sua significação básica. Quando dizemos que o significado básico de Wyog é discurso, essa tradução literal só terá valor completo quando se determinar o que é um discurso. A história posterior do significado da palavra Xóyoç e, sobretudo, as interpretações diversas e arbitrárias da filosofia posterior encobrem continuamente o sentido próprio de discurso, que é bastante claro. Desse modo, se "traduz", o que sempre quer dizer, interpreta-se, Xóyoç por razão, juízo, conceito, definição, fundamento, relação, proporção. Mas como podería o discurso modificar-se tanto para que Xóyog signifique tudo isso e, justamente, no uso de uma linguagem científica? Mesmo quando se entende Xóyoç como proposição e a proposição como "juízo", esta tradução aparentemente correta pode, na verdade, deixar de fora o significado básico, sobretudo quando se concebe juízo no sentido hodierno de alguma "teoria do juízo". Em todo caso, Myoç não diz, ou não diz primeiramente, juízo, caso se entenda por juízo uma "ligação", um "posicionamento" (aceitar-rejeitar).

Como discurso, Xóyoç diz, ao contrário, ôi]Xofív, revelar aquilo de que trata o discurso. Aristóteles explicitou mais precisamente esta função do discurso, determinando-a como Anoqxú-vertflai.[12] O Xóyoç deixa e faz ver (cpaíve<r0ai) aquilo sobre o que se discorre e o faz para quem dis-

12. Cf. De interpretations, cap. 1-6; também Met. Z 4 e Ética a Nicômaco Z.

corre (medium) e para todos aqueles que discursam uns com os outros. O discurso "deixa e faz ver" &tò ... a partir daquilo sobre o que discorre. O discurso (&tócpav<nç) autêntico é aquele que retira o que diz daquilo sobre que discorre de tal maneira que, em seu discurso, a comunicação discursiva revele e, assim, torne acessível aos outros, aquilo sobre que discorre. Esta é a estrutura do Xóyoç como «brócpawiç. Nem todo discurso, porém, possui este modo próprio de revelação no sentido de deixar e fazer ver, de-monstrando. Um pedido (eú%ií), por exemplo, também revela, embora de outro modo.

Em seu exercício concreto, o discurso (deixar ver) tem o caráter de fala, de articulação em palavras. O Xóyoç é <pe>v»i e, na verdade, <pmvn pe-rà cpavracríag — articulação verbal em que, sempre, algo é visualizado.

E somente porque a função do Z.óyoç como &tó<pav<nç reside no deixar e fazer ver algo em de-monstrando é que ele pode ter a forma estrutural de oávOeoiç. Síntese não diz aqui ligação e combinação de representações, manipulação de ocorrências psíquicas, combinações a respeito das quais surgiría, posteriormente, o "problema" de como, sendo algo interno, poderíam concordar com os dados físicos externos. O <w possui aqui um significado puramente apofântico e indica deixar e fazer ver algo como algo, na medida em que se dá em conjunto com outro.

E, novamente, porque o Àóyoç é um deixar e fazer ver, por isso é que ele pode ser verdadeiro ou falso. Tudo depende de se libertar de um conceito construído de verdade, no sentido de "concordância". A idéia de concordância não é, de forma alguma, a idéia primária no conceito de AMjOaa. O "ser verdadeiro" do Xóyoç enquanto AbiOémv diz: retirar de seu velamento o ente sobre que se discorre no tóywv como ArowpaivsaOai e deixar e fazer ver o ente como algo desvelado (AA.r]0Éç), em suma, descobrir. Do mesmo modo, o "ser falso" ipEÚôfxrôai diz enganar no sentido de en-cobrir: colocar uma coisa na frente de outra (deixar e fazer ver) e assim propô-la como algo que ela não é.

Justamente porque "verdade" tem este sentido e o Xóyo; é um modo determinado de deixar e fazer ver, o Aóyoç não pode ser apontado como o "lugar" primário

da verdade. Quando, hoje em dia, se determina a verdade como o que pertence "propriamente" ao juízo e se faz remontar essa tese a Aristóteles, comete-se um duplo equívoco, pois essa atribuição a Aristóteles não é correta e, principalmente, deturpa-se o conceito grego de verdade. Em sentido grego, o que é "verdadeiro", de modo ainda mais originário do que o Àóyoç acima mencionado, é a aĭaOrjaiç, a simples percepção sensível de alguma coisa. Na medida em que uma «Mw visa sempre aos seus í&a, ou seja, o ente que só se toma genuinamente acessível na percepção e para ela (por exemplo, a visão das cores), é que a percepção é sempre verdadeira. Isto significa: a visão sempre descobre cores, a audição descobre sempre sons. "Verdadeiro", no sentido mais puro e originário, isto é, no sentido de só poder des-cobrir e nunca poder en-cobrir, é o puro voeív, a percepção que percebe singelamente as determinações mais simples do ser dos entes como tais. Esse •vosiv nunca poderá en-cobrir, nunca poderá ser falso, o máximo que pode acontecer é não haver percepção, é permanecer um àyvoEiv, não ser suficiente para um acesso adequado, puro e simples.

O que já não possui a forma de exercício de um puro deixar e fazer ver mas que, para de-monstrar, recorre sempre a uma outra coisa e assim deixa e faz ver cada vez algo como algo, assume, junto com esta estrutura sintética, a possibilidade de en-cobrir. A "verdade do juízo", porém, é somente a contrapartida deste encobrir, isto é, um fenômeno de verdade derivado em muitos aspectos. Tanto o realismo como o idealismo se equivocam no que respeita ao sentido grego de verdade. Somente nesse conceito é que se poderá compreender filosoficamente a possibilidade de uma "teoria das idéias".

E somente porque a função do /.ó-yo; reside num puro deixar e fazer ver, deixar e fazer perceber o ente, é que Âóyog pode significar razão. Porque se usa Xóyog não apenas no sentido de Xéyei-v mas também no sentido de XeyótiE-vov, o que se mostra como tal, e porque este nada mais é do que fetoxEÍgEvov, isto é, aquilo que, em toda interpelação e discussão, já está sempre presente como fundo e fundamento, Àóyoç enquanto Zsyój ievov significa ratio, fundamento. E, por fim, porque, enquanto i.Eyóp.Evov, o Xóyoç pode também significar o que pode ser

interpelado como algo que se tornou visível em sua relação com outra coisa, em seu "relacionamento", por isso o Xóyoç assume a significação de relação e proporção.

Esta interpretação do "discurso apofântico" é suficiente para se esclarecer a função primária do Xóyoç.

C. O conceito preliminar de fenomenologia

Examinando-se concretamente os resultados da interpretação de "fenômeno" e "logos", salta aos olhos a íntima conexão que os liga. Pode-se formular em grego a expressão fenomenologia com as palavras: táyew tò (paivófirva; Xéyav, porém, significa áitocpaíveoflai. Fenomenologia diz, então: &to<paíve<r0ai ̀to tpáwojieva — deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo. É este o sentido formal da pesquisa que traz o nome de fenomenologia. Com isso, porém, não se faz outra coisa do que exprimir a máxima formulada anteriormente — "para as coisas elas mesmas!"

O termo fenomenologia tem, portanto, um sentido diferente das designações como teologia etc. Estas evocam os objetos de suas respectivas ciências, em seu conteúdo qüididativo. O termo "fenomenologia" nem evoca o objeto de suas pesquisas nem caracteriza o seu conteúdo qüididativo. A palavra se refere exclusivamente ao modo como se de-monstra e se trata o que nesta ciência deve ser tratado. Ciência "dos" fenômenos significa: apreender os objetos de tal maneira que se deve tratar de tudo que está em discussão, numa de-monstração e procedimento diretos. O mesmo sentido possui a expressão, no fundo tautológica, de "fenomenologia descritiva". Descrição não indica aqui um procedimento nos moldes, por exemplo, da morfologia botânica. A expressão tem novamente um sentido proibitivo: afastar toda determinação que não seja de-monstrativa. O caráter da própria descrição, o sentido específico do Xóyoç, só poderá ser estabelecido a partir da "própria coisa" que deve ser descrita, ou seja, só poderá ser determinado cientificamente segundo o modo em que os fenômenos vêm ao encontro. Considerado formalmente, o significado do conceito for-

mal e vulgar de fenômeno legitima a denominação de fenomenologia a toda de-monstração de um ente tal como se mostra em si mesmo.

A pergunta agora é como se deve desformalizar o conceito formal de fenômeno e transformá-lo em conceito fenomenológico, e como o conceito fenomenológico de fenômeno se distingue do conceito vulgar. O que será que a fenomenologia deve "deixar e fazer ver"? O que é que se deve chamar de "fenômeno" num sentido privilegiado? O que, em sua essência, é necessariamente tema de uma de-monstração explícita? Justo 'o que não se mostra diretamente e na maioria das vezes e sim se mantém velado frente ao que se mostra diretamente e na maioria das vezes, mas, ao mesmo tempo, pertence essencialmente ao que se mostra diretamente e na maioria das vezes a
[17] ponto de constituir o seu sentido e fundamento.

No entanto, como se mostrou nas considerações precedentes, o que, num sentido extraordinário, se mantém velado ou volta novamente a encobrir-se ou ainda só se mostra "desfigurado" não é este ou aquele ente, mas o ser dos entes. O ser pode-se encobrir tão profundamente que chega a ser esquecido, e a questão do ser e de seu sentido se ausentam. O que, portanto, num sentido privilegiado e em seu conteúdo mais próprio, exige tornar-se fenômeno é o que a fenomenologia tomou para objeto de seu tema.

A fenomenologia é a via de acesso e o modo de verificação para se determinar o que deve constituir tema da ontologia. A ontologia só é possível como jenomenologia. O conceito fenomenológico de fenômeno propõe, como o que se mostra, o ser dos entes, o seu sentido, suas modificações e derivados. Pois, o mostrar-se não é um mostrar-se qualquer e, muito menos, uma manifestação. O ser dos entes nunca pode ser uma coisa "atrás" da qual esteja outra coisa "que não se manifesta".

"Atrás" dos fenômenos da fenomenologia não há absolutamente nada, o que acontece é que aquilo que deve tomar-se fenômeno pode-se velar. A fenomenologia é necessária justamente porque, de início e na maioria das vezes, os fenômenos não se dão. O conceito oposto de "fenômeno" é o conceito de encobrimento.

Diferentes são os modos possíveis de encobrimento dos fenômenos. Um fenômeno pode-se manter encoberto por nunca ter sido descoberto. Dele, pois, não há nem conhecimento nem desconhecimento. Um fenômeno pode estar entulhado. Isto significa: antes tinha sido descoberto mas, depois, voltou a encobrir-se. Este encobrimento pode ser total ou, como geralmente acontece, o que antes se descobriu ainda se mantém visível, embora como aparência. No entanto, há tanta aparência quanto "ser". Este encobrimento na forma de "desfiguração" é o mais freqüente e o mais perigoso, pois as possibilidades de engano e desorientação são particularmente severas e persistentes. As estruturas do ser e seus respectivos conceitos disponíveis, embora entranhados em sua consistência, reivindicam os seus direitos talvez dentro de um "sistema". Mas, em razão do encadeamento construtivo num sistema, eles se apresentam como algo que é "claro" e não carecem de justificações ulteriores, podendo, por isso, servir de ponto de partida para uma dedução contínua.

Quer no sentido de velamento ou entulhamento, quer ainda como desfiguração, o próprio encobrimento dispõe, por sua vez, de dupla possibilidade. Há encobrimento casual e necessário, isto é, que se funda e baseia no próprio modo de dar-se do descoberto. Enquanto comunicação, todo e qualquer conceito e sentença fenomenológicos, hauridos originariamente, estão expostos à possibilidade de desvirtuamento. Perdem sua solidez, transformam-se em tese solta no ar e se transmitem numa compreensão vazia. A possibilidade de uma petrificação, endurecimento e inapreensão do que se apreendeu originariamente se acha no próprio trabalho concreto da fenomenologia. Toda a dificuldade destas investigações reside justamente em torná-las críticas a respeito de si mesmas, num sentido positivo.

Só é possível conquistar o modo de encontro com o ser e suas estruturas nos fenômenos a partir dos próprios objetos da fenomenologia. É por isso também que o ponto de partida das análises, o acesso aos fenômenos e a passagem pelos encobrimentos vigentes exigem uma segurança metódica particular. A idéia de apreensão e explicação "originárias" e "intuitivas" dos fenômenos abriga o contrário da ingenuidade de uma "visão" casual, "imediata" e impensada.

Com base no conceito preliminar de fenomenologia acima definido, pode-se também fixar, em seu significado, os termos "fenomenal" e "fenomenológico". Chama-se "fenomenal" o que se dá e se pode explicitar segundo o modo de encontro com os fenômenos. Daí falar-se de estruturas fenomenais. Chama-se "fenomenológico" tudo que pertence à maneira de de-monstração e explicação, que constitui a conceituação exigida pelá presente investigação.

Em sentido fenomenológico, fenômeno é somente o que constitui o ser, e ser é sempre ser de um ente. É por isso que, ao se visar a uma liberação do ser, deve-se, preliminarmente, aduzir o próprio ente de modo devido. Este ente também deve-se mostrar no modo de acesso que genuinamente lhe pertence. E, deste modo, o conceito vulgar de fenômeno se torna fenomenologicamente relevante. A tarefa preliminar de se assegurar "fenomenologicamente" o acesso ao ente exemplar como ponto de partida da própria analítica já se acha sempre delineada a partir do próprio ponto de chegada.

Em seu conteúdo, a fenomenologia é a ciência do ser dos entes — é ontologia. Ao se esclarecer as tarefas de uma ontologia, surgiu a necessidade de uma ontologia fundamental, que possui como tema a pre-sença, isto é, o ente dotado de um privilégio ôntico-ontológico. Pois somente a ontologia fundamental pode-se colocar diante do problema cardeal, a saber, da questão sobre o sen-
18 tido do ser em geral. Da própria investigação resulta que o sentido metódico da descrição fenomenológica é interpretação. O Xóyoç da fenomenologia da pre-sença possui o caráter de k>p.nveveiv. Por meio deste Éon-nvetev proclamam-se o sentido do ser e as estruturas ontológicas fundamentais da pre-sença para a sua compreensão ontológica constitutiva. Fenomenologia da pre-sença é hermenêutica no sentido originário da palavra em que se designa o ofício de interpretar. Na medida, porém, em que se desvendam o sentido do ser e as estruturas fundamentais da pre-sença em geral, abre-se o horizonte para qualquer investigação ontológica ulterior dos entes não dotados do caráter da pre-sença. A hermenêutica da pre-sença torna-se também uma "hermenêutica" no sentido de elaboração das condições de possibilidade de

toda investigação ontológica. E, por fim, visto que a pre-sença, enquanto ente na possibilidade da existência, possui um primado ontológico frente a qualquer outro ente, a hermenêutica da pre-sença como interpretação ontológica de si mesma adquire um terceiro sentido específico — sentido primário do ponto de vista filosófico — a saber, o sentido de uma analítica da existencialidade da existência. Trata-se de uma hermenêutica que elabora ontologicamente a historicidade da pre-sença como condição ôntica de possibilidade da história fatual. Por isso é que, radicada na hermenêutica da pre-sença, a metodologia das ciências históricas do espírito só pode receber a denominação de hermenêutica em sentido derivado.

Enquanto tema fundamental da filosofia, o ser não é o gênero dos entes e, não obstante, diz respeito a todo e qualquer ente. A sua "universalidade" deve ser procurada ainda mais acima. O ser e a estrutura ontológica se acham acima de qualquer ente e de toda determinação ôntica possível de um ente. O ser é o transcenãens pura e simplesmente. A transcendência do ser 19
da pre-sença é privilegiada porque nela reside a possibilidade e a necessidade da inãividuação mais radical. Toda e qualquer abertura do ser enquanto transcendens é conhecimento transcendental. A verdade fenomenológica (abertura ão ser) é veritas transcendentalis.

Ontologia e fenomenologia não são duas disciplinas diferentes da filosofia ao lado de outras. Ambas caracterizam a própria filosofia em seu objeto e em seu modo de tratar. A filosofia é uma ontologia fenomenológica e universal que parte da hermenêutica da pre-sença, a qual, enquanto analítica da existência, amarra o fio de todo 20
questionamento filosófico no lugar de onde ele brota e para onde retorna.

As investigações que se seguem são apenas possíveis na base estabelecida por E. Husserl, cujas Investigações Lógicas fizeram nascer a fenomenologia. As explicitações do conceito preliminar de fenomenologia de-monstraram que o que ela possui de essencial não é ser uma "corrente" filosófica real. Mais elevada do 21
que a realidade está a possibilidade. A compreensão da

fenomenologia depende unicamente de se apreendê-la como possibilidade.[13]

Quanto à inadequação e "falta de beleza" do estilo das análises que se seguirão, deve-se observar o seguinte: uma coisa é fazer um relatório narrativo sobre os entes, outra coisa é apreender o ente em seu ser. Para esta última tarefa não apenas faltam, na maioria das vezes, as palavras mas, sobretudo, a "gramática". Caso seja lícita uma referência a investigações ontológicas anteriores, embora incomparáveis em seu nível, confrontem-se os trechos ontológicos do Parmênides de Platão ou o quarto capítulo do sétimo livro da Metafísica de Aristóteles com uma passagem narrativa de Tucídides. Ver-se-á, nas formulações, o inaudito que os filósofos exigiam dos gregos. Quando as forças são essencialmente menores e o setor do ser que se deve abrir é ontologicamente muito mais difícil do que o que foi dado aos gregos, crescerá a dificuldade de formação de conceitos e a dureza das expressões.

§ 8. O sumário do tratado

A questão sobre o sentido do ser é a mais universal e a mais vazia; entretanto, ela abriga igualmente a possibilidade de sua mais aguda singularização em cada
22 pre-sença. É necessário um fio condutor concreto a fim de se obter o conceito fundamental de "ser" e de se delinear a conceituação ontológica por ele exigida, bem como suas derivações necessárias. A universalidade do conceito de ser não contradiz a "especialidade" da investigação, qual seja, a de encaminhar-se, seguindo a interpretação especial de um ente determinado, a pre-sença. Ê na pre-sença que se há de encontrar o horizonte para a compreensão e possível interpretação do ser. Em si mesma, porém, a pre-sença é "histórica", de maneira que o esclarecimento ontológico próprio deste ente toma-se sempre e necessariamente uma interpretação "referida a fatos históricos".

13. Caso a investigação que haverá de seguir avance no sentido de abrir as "coisas elas mesmas", o autor o deve, em primeiro lugar, a X. Husserl. Durante os anos de ensino em Friburgo, Husserl familiarizou o autor com as mais diferentes áreas da pesquisa fenomenológica, através de uma orientação profunda e pessoal, dando-lhe acesso, com o maior despojamento, às investigações ainda não publicadas.

A elaboração da questão do ser se divide, pois, em duas tarefas; a cada uma corresponde a divisão do tratado em duas partes:

Primeira parte: A interpretação da pre-sença pela temporalidade e a explicação do tempo como horizonte transcendental da questão do ser.

Segunda parte: Linhas fundamentais de uma destruição fenomenológica da história da ontologia, seguindo-se o fio condutor da problemática da temporariedade.

A primeira parte divide-se em três seções:

1. **Análise preparatória dos fundamentos da pre-sença.**
2. **Pre-sença e temporalidade.**
3. **Tempo e ser.** **23**

A segunda parte estrutura-se, também, em três seções:

1. **A doutrina kantiana do esquematismo e do tempo como estágio preliminar da problemática da temporariedade.**
2. **O fundamento ontológico do "cogito sum" de Descartes e a introdução da ontologia medieval na problemática da "res cogitans".**
3. **O tratado de Aristóteles sobre o tempo como critério de discriminação da base fenomenal e dos limites da antiga ontologia.**

PRIMEIRA PARTE

A interpretação da pre-sença pela temporalidade e a explicação do tempo como horizonte transcendental da questão do ser

PRIMEIRA SEÇÃO

Análise preparatória dos fundamentos da pre-sença

Na questão sobre o sentido do ser, o primeiro a ser interrogado é o ente que tem o caráter da pre-sença. Em subcondição preparatória, a analítica existencial da pre-sença necessita, de acordo com seu modo próprio de ser, de uma exposição e delimitação face a investigações aparentemente equivalentes (capítulo I). Mantendo-se o ponto de partida já estabelecido na investigação, deve-se liberar uma estrutura fundamental da pre-sença, o ser-no-mundo (capítulo II). Este "a priori" da interpretação da pre-sença não é uma determinação composta por adição mas uma estrutura originária e sempre total. Não obstante, oferece perspectivas diversas dos momentos que a constituem. Mantendo-se continuamente presente a totalidade preliminar desta estrutura, deve-se distinguir fenomenalmente os respectivos momentos. Torna-se, pois, objeto de análise: o mundo em sua mundanidade (capítulo III); o ser-no-mundo como ser-com e ser-próprio (capítulo IV); o ser-em como tal (capítulo V). Com base nos resultados da análise desta estrutura fundamental será, então, possível delinear provisoriamente o ser da pre-sença. O sentido existencial da pre-sença é a cura (capítulo VI).

PRIMEIRO CAPÍTULO

Exposição da tarefa de uma análise preparatória da pre-sença

§ 9. O tema da analítica da pre-sença

O ente que temos a tarefa de analisar somos nós mesmos. O ser deste ente é sempre e cada vez meu. Em seu ser, isto é, sendo, este ente se comporta com o seu ser. Como um ente deste ser, a pre-sença se entrega à responsabilidade de assumir seu próprio ser. O ser é o que neste ente está sempre em jogo. Desta caracterização da pre-sença resultam duas coisas: 26 27 28

1. A "essência" deste ente está em ter de ser, A qüidade (essentia) deste ente, na medida em que se possa falar dela, há de ser concebida a partir de seu ser (existência). Neste propósito, é tarefa ontológica mostrar que, se escolhemos a palavra existência para designar o ser deste ente, esta não tem nem pode ter o significado ontológico do termo tradicional existentia. Para a ontologia tradicional, existentia designa o mesmo que ser simplesmente dado, modo de ser que não pertence à essência do ente dotado do caráter de pre-sença. Evita-se uma confusão usando a expressão interpretativa ser simplesmente dado (N8) para designar existência e reservando-se existência como determinação ontológica exclusiva da pre-sença. 29

A "essência" da pre-sença está em sua existência. As características que se podem extrair deste ente não são, portanto, "propriedades" simplesmente dadas de um

ente simplesmente dado que possui esta ou aquela "configuração". As características constitutivas da pre-sença são sempre modos possíveis de ser e somente isso. Toda modalidade de ser deste ente é primordialmente ser. Por isso, o termo "pre-sença", reservado para designá-lo, não exprime a sua qüididade como mesa, casa, árvore, mas
30 sim o ser.

2. O ser, que está em jogo no ser deste ente, é sempre meu. Nesse sentido, a pre-sença nunca poderá ser apreendida ontologicamente como caso ou exemplar de um gênero de entes simplesmente dados. Pois, para os entes simplesmente dados, o seu "ser" é indiferente ou, mais precisamente, eles são de tal maneira que o seu ser não se lhes pode tornar nem indiferente nem não indiferente. A interpelação da pre-sença deve dizer sempre também o pronome pessoal, devido a seu caráter de ser
31 sempre minha: "eu sou", "tu és".

A pre-sença se constitui pelo caráter de ser minha, segundo este ou aquele modo de ser. De alguma maneira, sempre já se decidiu de que modo a pre-sença é sempre minha. O ente, em cujo ser, isto é, sendo, está em jogo o próprio ser, relaciona-se e comporta-se com o seu ser, como a sua possibilidade mais própria. A pre-sença é sempre sua possibilidade. Ela não "tem" a possibilidade apenas como uma propriedade simplesmente dada. E é porque a pre-sença é sempre essencialmente sua possibilidade que ela pode, em seu ser, isto é, sendo, "escolher-se", ganhar-se ou perder-se ou ainda nunca ganhar-se ou só ganhar-se "aparentemente". A pre-sença só pode perder-se ou ainda não se ter ganho porque, segundo seu modo de ser, ela é uma possibilidade própria, ou seja, é chamada a apropriar-se de si mesma. Os dois modos de ser propriedade e impropriedade — ambos os termos foram escolhidos em seu sentido verbal rigoroso — fundam-se no fato de a pre-sença ser determinada pelo caráter de ser sempre minha. A impropriedade da pre-sença, porém, não diz "ser" menos nem um grau "inferior" de ser. Ao contrário, a impropriedade pode determinar toda a concreção da pre-sença em seus ofícios, estímulos, interesses e prazeres.

Os dois caracteres esboçados da pre-sença, o primado da "existência" frente à "essência" e o ser sempre

minha, já indicam que uma análise deste ente se acha diante de uma região fenomenal própria. A pre-sença não tem, nem nunca pode ter o modo de ser dos entes simplesmente dados dentro do mundo. E por isso é que não se pode dar tematicamente nos modos e métodos em que se constatam os entes simplesmente dados. O modo de dar-se previamente, que lhe é adequado, é tão pouco evidente que sua determinação constitui uma parte essencial de sua análise ontológica. A possibilidade de se compreender o ser deste ente vai depender da segurança com que se exerce um modo conveniente de acesso. Por mais provisória que seja, a análise exige que se assegure um ponto de partida conveniente.

A pre-sença se determina como ente sempre a partir de uma possibilidade que ela é e, de algum modo, isso também significa que ela se compreende em seu ser. Este é o sentido formal da constituição existencial da pre-sença. Nele, porém, se encontra a indicação de que, para uma interpretação ontológica desse ente, a problemática de seu ser deve ser desenvolvida a partir da existencialidade de sua existência. Mas isso não quer dizer construir a pre-sença a partir de uma determinada idéia possível de existência. Ao contrário, no ponto de partida da análise, não se pode interpretar a pre-sença pela diferença de um modo determinado de existir. Deve-se, ao invés, descobri-la pelo modo indeterminado em que, de início e na maior parte das vezes, ela se dá. Esta indiferença da cotidianidade da pre-sença não é um nada negativo mas um caráter fenomenal positivo deste ente. É a partir deste modo de ser e com vistas a este modo de ser que todo e qualquer existir é assim como é. Denominamos esta indiferença cotidiana da pre-sença de medianiãade. 32

Porque a cotidianidade mediana perfaz o que, em primeiro lugar, constitui o ôntico deste ente, sempre se passou por cima dela e sempre se passará, nas explicações da pre-sença. O que, onticamente, é conhecido e constitui o mais próximo, é, ontologicamente, o mais distante, o desconhecido, e o que constantemente se desconsidera em seu significado ontológico. Quando Santo Agostinho pergunta: Quid autem propinquius meipso mihi? e precisa responder: ego certe laboro hic et laboro

in meipso: factus sum mihi terra dificultatis et sudoris nimii[14], isto não vale apenas para a opacidade ôntica e pré-ontológica da pre-sença. Num grau ainda maior, vale para a tarefa ontológica de não perder o modo de ser mais próximo deste ente e, assim, torná-lo acessível numa caracterização positiva.

Não se deve, porém, tomar a cotidianidade mediana da pre-sença como um simples "aspecto". Pois a estrutura da existencialidade está incluída a priori na cotidianidade e até mesmo em seu modo impróprio. De certa forma, nele está igualmente em jogo o ser da pre-sença, com o qual ela se comporta e relaciona no modo da cotidianidade mediana mesmo que seja apenas fugindo e se esquecendo dele.

A explicação da pre-sença em sua cotidianidade mediana não fornece apenas estruturas medianas, no sentido de uma indeterminação vaga. O que, do ponto de vista ôntico, é, no modo da medianidade, pode ser apreendido, do ponto de vista ontológico, em estruturas pregnantes que não se distinguem, estruturalmente, das determinações ontológicas de um modo próprio de ser da pre-sença.

Todas as explicações resultantes da analítica da pre-sença provêm de sua estrutura existencial. Denominamos os caracteres ontológicos da pre-sença de existenciais porque eles se determinam a partir da existencialidade. Estes devem ser nitidamente diferenciados das determinações ontológicas dos entes que não têm o modo de ser da pre-sença, os quais chamamos de categorias. (N9) Esta expressão é tomada aqui em seu significado ontológico primário. A antiga ontologia retirava dos entes, que vêm ao encontro dentro do mundo, a base exemplar de sua interpretação do ser. Considerava a via de acesso ao ser o -voeiv e o Xóyoç. No Àóyoç, o ente vem ao encontro. Mas o ser deste ente só pode ser apreendido num Àéyeiv (deixar e fazer ver) privilegiado, de tal maneira que este ser se torne compreensível antecipadamente como aquilo que ele é e já se dá sempre em todos os entes. xaTrrvoçeioOai é a interpelação previamente feita em

14. Santo Agostinho, Con/essiones, lib. 10, cap. 16. ("Então, que há de mais próximo de mim do que eu mesmo? Decerto, eu trabalho aqui, trabalho em mim mesmo, transformei-me numa terra de dificuldades e de suor copioso").

toda e qualquer discussão (Xóvoç) sobre o ente. A palavra xavq^o^EicíOox significa: acusar publicamente, dizer na cara de alguém diante de todos. Numa perspectiva ontológica, a palavra significa: dizer na cara dos entes o que, como ente, cada um deles é, ou seja, deixar e fazer todos verem o ente em seu ser. O que se vê e se toma visível neste deixar ver são as xa-niYOQíai. Elas abarcam as determinações a priori dos entes interpelados e discutidos no Xóyoç de várias maneiras. Existenciais e categorias são as duas possibilidades fundamentais de caracteres ontológicos. O ente, que lhes corresponde, impõe, cada vez, um modo diferente de se interrogar primariamente: o ente é um quem (existência) ou um que (algo simplesmente dado no sentido mais amplo). Somente depois de se esclarecer o horizonte da questão do ser é que se poderá tratar da conexão entre esses dois modos de caracteres ontológicos.

Já se indicou, na introdução, que a analítica existencial da pre-sença mobiliza igualmente uma tarefa, cuja urgência não é menor que a da própria questão do ser, a saber, a liberação do a priori, que se deve fazer visível, a fim de possibilitar a discussão filosófica da questão "o que é o homem". A analítica existencial da pre-sença está antes de toda psicologia, antropologia e, sobretudo, biologia. A delimitação frente a essas possíveis investigações da pre-sença pode tornar ainda mais preciso o tema da analítica. E a necessidade da analítica deixa-se então comprovar de maneira ainda mais penetrante e profunda.

§ 10. A delimitação da analítica da pre-sença face à antropologia, psicologia e biologia

Depois de se ter delineado positivamente o tema de uma investigação, é sempre importante caracterizar negativamente seu propósito, embora discussões sobre o que não deve acontecer se tornem, muitas vezes, infrutíferas e estéreis. O que se deve mostrar é somente que os questionamentos e investigações até hoje desenvolvidos sobre a pre-sença não alcançam o problema propriamente filosófico, apesar de todos os resultados objetivos alcançados. Enquanto apresentarem essa deficiência, não poderão pretender alcançar o que, no fundo, visam. As delimitações da analítica existencial face à antropologia,

33

psicologia e biologia referem-se somente à questão ontológica de princípio. "Do ponto de vista epistemológico", essas investigações são necessariamente insuficientes já pelo simples fato da estrutura de ciência destas disciplinas — o que nada tem a ver com a "cientificidade" daqueles que trabalham para o seu desenvolvimento — ter-se tornado cada vez mais questionável. Por isso, são necessários novos impulsos, oriundos de uma problemática ontológica.

Orientando-se historicamente, o propósito da analítica existencial pode ser esclarecido da seguinte maneira: Descartes, a quem se atribui a descoberta do cogito sum, como ponto de partida básico do questionamento filosófico moderno, só investiga o cogitare do ego dentro de certos limites. Deixa totalmente indiscutido o sum, embora o sum seja proposto de maneira tão originária quanto o cogito. A analítica coloca a questão ontológica a respeito do ser do sum. Pois somente depois de se determinar o seu ser é que se pode apreender o modo de ser das cogitationes.

Sem dúvida, para o propósito da analítica, essa exemplificação histórica é igualmente desviante. Uma das primeiras tarefas da analítica será, pois, mostrar que o princípio de um eu e sujeito, dados como ponto de partida, deturpa, de modo fundamental, o fenômeno da pre-sença. Toda idéia de "sujeito" — enquanto permanecer não esclarecida preliminarmente mediante uma determinação ontológica de seu fundamento — reforça, do ponto ãe vista ontológico, o ponto de partida do subjectum (ferowíjwvov), por mais que, do ponto de vista ôntico, se possa arremeter contra a "substância da alma" ou a "coisificação da consciência". Para que se possa perguntar o que deve ser entendido positivamente ao se falar de um ser não coisificado do sujeito, da alma, da consciência, do espírito, da pessoa, é preciso já se ter verificado a proveniência ontológica da coisificação. Todos estes termos designam regiões de fenômenos, determinadas e passíveis de "formação plena", embora o seu uso ocorra sempre junto a uma curiosa indiferença frente à necessidade de se questionar o ser dos entes assim denominados. Não é, portanto, por capricho terminológico que evitamos o uso desses termos bem como das expressões "vida" e "homem" para designar o ente que nós mesmos somos.

Mas, por outro lado, na tendência corretamente compreendida de toda "filosofia da vida" séria e científica — em que a palavra vida diz algo como a botânica das plantas — subsiste implicitamente a tendência de uma compreensão do ser da pre-sença. O que chama 34
atenção, e nisso está sua radical deficiência, é o fato 35
de não se questionar ontologicamente a própria "vida" como um modo de ser.

As investigações de W. Dilthey são animadas pela questão contínua da "vida". Ele procura compreender as "vivências" dessa "vida", em seus nexos de estrutura e desenvolvimento, a partir da totalidade da própria vida. O que a sua "psicologia enquanto ciência do espírito" possui de filosoficamente relevante não deve ser buscado no fato de não mais se orientar pelos elementos e átomos psíquicos e de não mais pretender costurar os pedaços da vida psíquica, mas sim de visar à "totalidade da vida" e a suas "figuras" de conjunto. A sua importância filosófica reside no fato de, em tudo isso, ele estar, sobretudo, a caminho da questão da "vida". Decerto, também aqui se revelam, da maneira mais nítida, os limites da sua problemática e da conceituação usada para exprimi-la. Junto com Dilthey e Bergson, participam dessas limitações todas as correntes do "personalismo" por eles determinadas, e todas as tendências para uma antropologia filosófica. Mesmo a interpretação fenomenológica da personalidade, em princípio mais radical e lúcida, não alcança a dimensão da questão do ser da pre-sença. Malgrado todas as diferenças no questionamento, na condução e orientação da concepção de mundo, as interpretações da personalidade de Husserl[15] e de Scheier concordam e

15. As investigações de E. Husserl sobre a "personalidade" ainda não foram publicadas. A orientação de princípio da problemática já se mostra no tratado intitulado Philosophic ais strenge Wissenschaft, Logos I (1910), p. 319. A investigação encontra ampla provocação na segunda parte das Ideen zu einer reínen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (Husserliana IV), em cuja primeira parte (cf. esse Jahrbuch, vol. I [1913]) apresenta a problemática da "consciência pura" como o fundamento da pesquisa sobre a constituição de cada realidade. A segunda parte traz as análises desdobradas da constituição, tratando em três seções: 1. Da constituição da natureza material; 2. Da constituição da natureza animal; 3. Da constituição do mundo espiritual (atitude personalista da pessoa em contraposição à atitude naturalista). Husserl inicia sua exposição com as seguintes palavras: "Dilthey..., de fato, percebeu os problemas orientadores, as direções do trabalho a ser desempenhado mas não penetrou a fundo nas formulações decisivas do problema e nem nas soluções seguras do ponto de vista metodológico". Desde essa primeira elaboração, Husserl desenvolveu esse problema de modo ainda mais penetrante e profundo. tendo transmitido partes essenciais desse trabalho em suas preleções de 36
Friburgo.

coincidem naquilo que ambos possuem de negativo. Tanto um quanto o outro já não colocam a questão sobre o ser da pessoa em si mesmo. Como exemplo, tomamos a interpretação de Scheier, não apenas por já se achar publicada[16], mas sobretudo porque Scheier acentua explicitamente o ser da pessoa como tal, e busca determiná-lo mediante uma diferenciação entre o ser específico dos atos face a tudo que é "psíquico". Para Scheier, a pessoa nunca pode ser pensada como uma coisa ou uma substância. "A pessoa é, sobretudo, a unidade da vivência diretamente vivenciada com as vivências — e não uma coisa somente pensada atrás e fora do que se vivência diretamente".[17] A pessoa não é um ser substancial, nos moldes de uma coisa. Além disso, o ser da pessoa não pode exaurir-se em ser um sujeito de atos racionais, regidos por determinadas leis.

A pessoa não é uma coisa, uma substância, um objeto. Com isso se ressalta e acentua a mesma coisa indicada por Husserl[18], ao exigir para a unidade da pessoa uma constituição essencialmente diferente das coisas da natureza. O que Scheier diz da pessoa, Husserl também formula para os atos: "Nunca, porém, um ato é um objeto; pois pertence à essência do ser de um ato o fato de só poder ser vivenciado no próprio exercício e só poder ser dado na reflexão".[19] Atos são sempre algo não psíquico. Pertence à essência da pessoa apenas existir no exercício de atos intencionais e, portanto, a pessoa em sua essência não é objeto algum. Toda objetivação psíquica, por conseguinte toda apreensão de um ato como algo psíquico, equivale a uma despersonalização. Em todo caso, uma pessoa só é, na medida em que executa atos intencionais ligados pela unidade de um sentido. Ser psíquico nada tem a ver, pois, com ser pessoa. Os atos são executados e a pessoa é executora de atos. Mas qual o sentido ontológico de "executar"? Como se deve determinar, de modo ontologicamente positivo, o modo de ser da pessoa? A questão crítica, contudo, não pode parar por aqui. Está em questão todo o ser do homem, que se costuma apreender como unidade de corpo, alma e

16. Cf. esse Jahrbuch, vol. I, 2 (1913) e II (1916). Cf. especialmente p. 242s.
17. Idem. vol. II, p. 243.
18. Cf. Logos I, idem.
19. Idem, p. 246.

espírito. Corpo, alma, espírito podem designar, por sua vez, regiões de fenômenos que se poderão distinguir tematicamente entre si, com vistas a investigações determinadas. Dentro de certos limites, a sua indeterminação ontológica pode ser desconsiderada. Quando, porém, se coloca a questão do ser do homem, não é possível calculá-lo como soma dos momentos de ser, como alma, corpo e espírito que, por sua vez, ainda devem ser determinados em seu ser. E mesmo para uma tentativa ontológica que procedesse desta maneira, dever-se-ia pressupor uma idéia do ser da totalidade. O que, no entanto, constitui um obstáculo e desvia a questão fundamental do ser da pre-sença é a orientação corrente pela antropologia cristã da antigüidade. A insuficiência de fundamentos ontológicos desta antropologia escapou ao personalismo e à filosofia da vida. A antropologia tradicional traz consigo:

1. A. definição do homem: Ç<i>ov Kúyo-v êxoa», na interpretação de animal rationale, ser vivo dotado de razão. O modo de ser do típov é aqui compreendido no sentido

de coisa simplesmente dada e de uma ocorrência. O Xóvoç é entendido como distinção superior, cujo modo de ser é tão obscuro quanto o modo de ser deste ente, assim constituído.

2. O fio condutor, para se determinar o ser e a essência do homem, é de ordem teológica: *«i eljicv ó 9eóç' jiariáopsv avftpojiov xat' slzóva ■rçp.eTÉQav «aì v:aO' òjxoícoaiv,

faciamus hominem ad imaginem nostram et similitudinem nostram.[20] A antropologia teológico-cristã retira daqui e da aceitação da definição antiga uma interpretação deste ente chamado homem. Como o ser de Deus, interpreta-se ontologicamente o ser do ens finitum também com os meios da ontologia antiga. No curso do pensamento moderno, a definição cristã foi desteologizada. Mas a idéia de "transcendência", segundo a qual o homem é algo que se lança para além de si mesmo, tem suas raízes na dogmática cristã, da qual não se pode querer dizer que tenha chegado sequer uma única vez a questionar ontologicamente o ser do homem. Esta idéia de transcendência, pela qual o homem é algo mais do que um ser

20. Gênesis I, 26.

inteligente, exerceu influência sob formas diversas. Sua proveniência pode ser ilustrada pelas seguintes citações: "His praeclaris dotibus excelluit prima hominis conditio, ut ratio, intelligentia, prudentia, iudicium, non modo ad terrenae vitae gubemationem suppeterent, sed quibus transcenderei usque ad Deum et aetemam felicitatem".[21] "Pois que o homem tenha seu olhar para cima, para Deus e sua palavra, demonstra claramente que por sua natureza nasceu vizinho de Deus, que se lhe assemelha e tem uma tendência para ele, tudo isso decorre sem dúvida do fato de ter sido criado à imagem de Deus".[22]

As origens relevantes para a antropologia tradicional, a definição grega e o paradigma teológico atestam que, ao se determinar a essência deste ente "homem", a questão de seu ser foi esquecida. Ao invés de questioná-lo, concebeu-se o ser do homem como "evidência", no sentido de ser simplesmente dado junto às demais coisas criadas. Essas duas vertentes se entrelaçam na antropologia moderna com o ponto de partida metodológico da res cogitans, a consciência, o conjunto das vivências. Na medida, porém, em que as cogitationes permanecem ontologicamente indeterminadas, sendo tomadas implicitamente como algo "evidente" e "dado", cujo "ser" não suscita nenhuma questão, a problemática antropológica fica indeterminada quanto a seus fundamentos ontológicos decisivos.

A mesma coisa vale para a "psicologia" cujas tendências antropológicas não se podem mais desconsiderar hoje em dia. A falta de fundamentos ontológicos, entretanto, não pode ser compensada inscrevendo-se a antropologia e a psicologia numa biologia geral. Na ordem de uma possível apreensão e interpretação, a biologia como "ciência da vida" se funda, embora não exclusivamente, na ontologia da pre-sença. A vida é um modo próprio de ser mas que, em sua essência, só se torna acessível na pre-sença. A ontologia da vida se exerce seguindo o caminho de uma interpretação privativa; ela determina o que deve ser, de modo que uma coisa possa ser apenas

21. Calvino, Institutio I, 15, § 8. "A primeira condição do homem distinguiu-se pelos dons preclaros como razão, inteligência, prudência, juízo, não apenas para prover o governo da vida terrena, mas também para transcender até Deus e à felicidade eterna".

22. Zwinglio, Von klarhelt und gewüBse des worts Gottes. (Deutsche Schriíten I, 58).

vida. A vida não é nem coisa simplesmente dada nem pre-sença. A pre-sença, por sua vez, não poderá ser determinada ontologicamente, partindo-se do fato da vida — (indeterminado do ponto de vista ontológico) à qual se acrescenta uma outra coisa.

Indicando-se na psicologia, antropologia e biologia a falta de uma resposta precisa e suficientemente fundada, do ponto de vista ontológico, para a questão do modo de ser deste ente que nós mesmos somos, não se pretende emitir um julgamento sobre o trabalho positivo destas ciências. Por outro lado, deve-se ter sempre em mente que estes fundamentos ontológicos não podem ser obtidos posteriormente a partir de hipóteses sobre um material empírico. Pois, quando o material empírico está sendo simplesmente coletado, os fundamentos já estão sempre "presentes". O fato de as pesquisas positivas não verem os fundamentos e considerá-los evidentes não constitui uma prova de que eles não se achem à base e que não sejam problemáticos, num sentido mais radical do que poderá ser uma tese das ciências positivas.[23]

§ 11. A analítica existencial e a interpretação da pre-sença primitiva. As dificuldades para se obter um "conceito natural de mundo"

A interpretação da pre-sença em sua cotidianidade não deve, porém, ser identificada com descrição de uma fase primitiva da pre-sença, cujo conhecimento pudesse ser transmitido empiricamente pela antropologia. Cotidianidade não coincide com primitividade. Cotidianidade é, antes, um modo de ser da pre-sença, justamente e sobretudo, quando a pre-sença se move numa cultura altamente desenvolvida e diferenciada. Além disso, também a pre-sença primitiva possui suas possibilidades não cotidianas de ser e a sua cotidianidade específica. Orientar a análise da pre-sença pela "vida dos povos primitivos"

23. Todavia, abertura do a priori não é construção "apriorística". Com E. Husserl, não somente voltamos a compreender o sentido de toda "empiria" filosófica autêntica, como aprendemos a manusear os Instrumentos aqui necessários. O "apriorismo" é o método de toda ciência filosófica que compreende a si mesma. Porque nada tem a ver com construção, a pesquisa a priori exige a preparação adequada do solo fenomenal. O horizonte mais próximo a ser preparado para a analítica da pre-sença reside em sua cotidianidade mediana.

pode apresentar um significado metodológico positivo na medida em que, muitas vezes, os "fenômenos primitivos" são menos complexos e menos encobertos por uma interpretação própria, já muito abrangente, da respectiva pre-sença. Com freqüência, a pre-sença primitiva fala mais diretamente a partir de uma imersão originária nos próprios "fenômenos" (tomados em sentido pré-fenomenológico). A conceituação que, do nosso ponto de vista, talvez possa parecer grosseira e acanhada, pode contribuir positivamente para uma elaboração genuína das estruturas ontológicas dos fenômenos.

Até agora, porém, o conhecimento dos primitivos nos foi proporcionado pela etnologia. Já na primeira coleta do material, em sua avaliação e elaboração, a etnologia se move dentro de determinadas concepções prévias e interpretações da pre-sença humana em geral. Ainda não ficou estabelecido que a psicologia do cotidiano ou até a psicologia científica e a sociologia, de que faz uso a etnologia, dêem a garantia científica para uma possibilidade adequada de acesso, interpretação e transmissão dos fenômenos a serem investigados. Também aqui nos deparamos com a mesma situação das disciplinas anteriormente mencionadas. A etnologia já pressupõe em si mesma uma analítica suficiente da pre-sença que lhe serve de guia nas pesquisas. Mas como as ciências positivas não "podem" nem devem esperar pelo trabalho ontológico da filosofia, o desenvolvimento das pesquisas não há de assumir a forma de um "progresso", mas sim de uma re-petição e purificação ontológica, mais transparente do que tudo que se descobriu onticamente.[24]

Por mais fácil que seja a delimitação formal da problemática ontológica face às pesquisas ônticas, a exe-

24. Recentemente, E. Cassirer submeteu a pre-sença mítica a uma interpretação filosófica. Cf. Philosophie der symbolischen Formen, segunda parte: O pensamento mítico, 1925. Essa investigação propicia perspectivas mais abrangentes às pesquisas etnológicas. Do ponto de vista da problemática filosófica, ainda permanece de pé a questão se os fundamentos da interpretação são suficientemente transparentes e, sobretudo, se a arquitetônica da Crítica da Razão Pura de Kant e seu conteúdo sistemático podem oferecer um arcabouço possível de acolhimento para uma tal tarefa, ou se aqui não há necessidade de um novo ponto de partida mais originário. O próprio Cassirer vê a possibilidade de uma tarefa dessa natureza. E o que mostra a nota da página 15 onde ele aponta para os horizontes abertos pela fenomenologia de Husserl. Numa conversa que o autor teve com Cassirer, por ocasião de uma conferência sobre "Tarefas e caminhos da pesquisa fenomenológica", na seção de Hamburgo da Sociedade kantiana em dezembro de 1923, mostrou-se já um acordo quanto à exigência de uma analítica existencial, esboçada na mencionada conferência.

cução e, sobretudo, o ponto de partida de uma analítica existencial da pre-sença não é desprovida de dificuldades. Em sua tarefa, inclui-se uma exigência, que de há muito inquieta a filosofia, embora as tentativas de satisfazê-la sempre tenham fracassado: a saber, elaborar a idéia de um "conceito natural de mundo". A abundância de conhecimentos disponíveis das culturas e formas de pre-sença mais diversas e mais distantes parece favorecer o desenvolvimento frutífero dessa tarefa. No entanto, isto é apenas uma aparência. No fundo, tal acúmulo de conhecimento leva apenas a se desconhecer o problema propriamente dito. A comparação sincrética de tudo com tudo e a redução de tudo a tipos ainda não garante de per si um conhecimento autêntico da essência. A possibilidade de se dominar a multiplicidade variada dos fenômenos num quadro de conjunto não assegura uma compreensão real do que é assim ordenado. O princípio autêntico de ordenamento tem seu próprio conteúdo que nunca poderá ser encontrado pelo ordenamento, na medida em que este já o pressupõe. Assim, para o ordenamento das concepções de mundo, faz-se necessária uma idéia explícita de mundo em geral. E, no caso de "mundo" já ser em si mesmo um constitutivo da pre-sença, a elaboração conceituai do fenômeno do mundo requer uma visão penetrante das estruturas básicas da pre-sença. 37

As caracterizações positivas e as considerações negativas deste capítulo tinham por finalidade encaminhar, de modo adequado, a compreensão da tendência e da atitude interrogativa da interpretação que vai se seguir. A ontologia só pode contribuir indiretamente para fomentar as disciplinas positivas existentes. Ela possui por si mesma uma finalidade autônoma, caso a questão do ser constitua o estímulo de toda busca científica, além e acima de uma simples tomada de conhecimento dos entes.

SEGUNDO CAPÍTULO

O ser-no-mundo em geral como constituição fundamental da pre-sença

§ 12. Caracterização prévia do ser-no-mundo a partir do ser-em como tal

Nas discussões preliminares (§ 9), já destacamos caracteres ontológicos que iluminarão, de modo seguro, as investigações posteriores. Sua concretude estrutural, no entanto, só poderá ser alcançada ao longo da investigação. A pre-sença é um ente que, na compreensão de seu ser, com ele se relaciona e comporta. Com isso, indica-se o conceito formal de existência. A pre-sença existe. Ademais, a pre-sença é o ente que sempre eu mesmo sou. Ser sempre minha pertence à existência da pre-sença como condição que possibilita propriedade e impropriedade. A pre-sença existe sempre num destes modos, mesmo numa indiferença para com eles.

Estas determinações do ser da pre-sença, todavia, devem agora ser vistas e compreendidas a priori, com base na constituição ontológica que designamos de ser-no-mundo. O ponto de partida devido da analítica da pre-sença consiste em se interpretar esta constituição.

A expressão composta "ser-no-mundo", já na sua cunhagem, mostra que pretende referir-se a um fenômeno de unidade. Deve-se considerar este primeiro achado em seu todo. A impossibilidade de dissolvê-la em elementos, que podem ser posteriormente compostos, não exclui a multiplicidade de momentos estruturais que compõem

esta constituição. O achado fenomenal indicado nesta expressão comporta, de fato, uma tríplice visualização. Ao se examinar esse achado, mantendo-se previamente a totalidade do fenômeno, pode-se ressaltar o seguinte:

1. O "em-um-mundo"; no tocante a este momento, impõe-se a tarefa de indagar sobre a estrutura ontológica de "mundo" e determinar a idéia de mundanidade como tal (cf. cap. 3 dessa seção).

2. O ente que sempre é, segundo o modo de ser-no-mundo. Investiga-se aqui o que indagamos com a interrogação "quem?" Numa de-monstração fenomenal devemos determinar quem é e está no modo da cotidianidade mediana da pre-sença (cf. cap. 4 dessa seção).

3. O ser-em como tal; deve-se expor a constituição ontológica do próprio em (cf. cap. 5 dessa seção). Todo destaque de um destes momentos constitutivos significa destacar também os demais, isto é, significa ver, cada vez, todo o fenômeno. O ser-no-mundo é, sem dúvida, uma constituição necessária e a priori da pre-sença mas de forma alguma suficiente para determinar por completo o seu ser. Antes das análises temáticas particulares destes três fenômenos, devemos buscar uma caracterização orientadora do momento constitutivo por último mencionado.

O que diz ser-em? De saída, completamos a expressão, dizendo: ser "em um mundo" e nos vemos tentados a compreender o ser-em como um estar "dentro de..." Com esta última expressão, designamos o modo de ser de um ente que está num outro, como a água está no copo, a roupa no armário. Com este "dentro" indicamos a relação recíproca de ser de dois entes extensos "dentro" do espaço, no tocante a seu lugar neste mesmo espaço. Agua e copo, roupa e armário estão igualmente "dentro" do espaço "em" um lugar. Esta relação de ser pode-se ampliar, por exemplo: o banco na sala de aula, a sala na universidade, a universidade na cidade e assim por diante até: o banco "dentro do espaço cósmico". Esses entes, que podem ser determinados como estando um "dentro" do outro, têm o mesmo modo de ser do que é simplesmente dado, como coisa que ocorre "den-

tro" do mundo. Ser simplesmente dado "dentro" de um dado, o ser simplesmente dado junto com algo dotado do mesmo modo de ser, no sentido de uma determinada relação de lugar, são caracteres ontológicos que chamamos de categorias. Tais caracteres pertencem ao ente não dotado do modo de ser da pre-sença.

O ser-em, ao contrário, significa uma constituição ontológica da pre-sença e é um existencial. Com ele, portanto, não se pode pensar em algo simplesmente dado de uma coisa corporal (o corpo humano) "dentro" de um ente simplesmente dado. O ser-em não pode indicar que uma coisa simplesmente dada está, espacialmente, "dentro de outra" porque, em sua origem, o "em" não significa de forma alguma uma relação espacial desta espécie[25]; "em" deriva de innate, morar, habitar, deter-se; "an" significa: estou acostumado a, habituado a, familiarizado com, cultivo alguma coisa; possui o significado de colo, no sentido de habito e diligo. O ente, ao qual pertence o ser-em, neste sentido, é o ente que sempre eu mesmo sou. A expressão "sou" se conecta a "junto"; "eu sou" diz, por sua vez: eu moro, me detenho junto... ao mundo, como alguma coisa que, deste ou daquele
38 modo, me é familiar. O ser, entendido como infinito de "eu sou", isto é, como existencial, significa morar junto a, ser familiar com... O ser-em é, pois, a expressão formal
39 e existencial do ser da pre-sença que possui a constituição essencial de ser-no-mundo.

O "ser-junto" ao mundo, no sentido de empenhar-se no mundo, o que ainda deve ser interpretado mais precisamente, é um existencial fundado no ser-em. Nestas análises, trata-se de ver uma estrutura originária do ser da pre-sença, cujo conteúdo fenomenal deve ser articulado pelos conceitos ontológicos. Como, no entanto, esta estrutura não pode ser apreendida em principio pelas categorias ontológicas tradicionais, este "ser-junto-a" deve ser explicado mais de perto. Escolhemos, mais uma vez, a via em que se lhe contrapõe uma relação de ser ontologicamente diversa, ou seja, a relação categorial, que exprimimos com as mesmas formas verbais. Estas apresentações fenomenais de distinções ontológicas fundamentais que, no entanto, se podem facilmente confundir,

25. Cf. Jakob Grimm, Kleinere Schriften, vol. VII, p. 247.

devem ser realizadas explicitamente, mesmo correndo-se o perigo de se discutir "evidências". O estado da análise ontológica mostra, porém, que de há muito não temos suficientemente em "mãos" estas evidências e só raramente as interpretamos de acordo com o sentido de seu ser e que, sobretudo, ainda não dispomos de conceitos adequados para uma cunhagem segura de sua estrutura.

Como existencial, o "ser-junto" ao mundo nunca indica um simplesmente dar-se em conjunto de coisas que ocorrem. Não há nenhuma espécie de "justaposição" de um ente chamado "pre-sença" a um outro ente chamado "mundo". Por vezes, sem dúvida, costumamos exprimir com os recursos da língua o conjunto de dois entes simplesmente dados dizendo: "a mesa está junto à porta", "a cadeira 'toca' a parede". Rigorosamente, nunca se poderá falar aqui de um "tocar", não porque sempre se pode constatar, num exame preciso, um espaço entre a cadeira e a parede, mas porque, em princípio, a cadeira não pode tocar a parede mesmo que o espaço entre ambas fosse igual a zero. Para tanto, seria necessário pressupor que a parede viesse ao encontro "da" cadeira. Um ente só poderá tocar um outro ente simplesmente dado dentro do mundo se, por natureza, tiver o modo do ser-em, se, com sua pre-sença, já se lhe houver sido descoberto um mundo. Pois a partir do mundo o ente poderá, então, revelar-se no toque e, assim, tornar-se acessível em seu ser simplesmente dado. Dois entes que se dão simplesmente dentro do mundo e que, além disso, são em si mesmos destituídos de mundo, nunca se podem "tocar", nunca um deles pode "ser e estar junto ao" outro. Não pode faltar o acréscimo: "e, além disso, são em si mesmos destituídos de mundo", porque também o ente que não é destituído de mundo, por exemplo, a própria pre-sença, se dá simplesmente "no" mundo ou, mais precisamente, também pode ser apreendido, com certa razão e dentro de certos limites, como algo simplesmente dado. Para isso, no entanto, é preciso que se desconsidere inteiramente, isto é, não se veja a constituição existencial do ser-em. Mas não se deve confundir essa possibilidade de apreender a "presença" como um dado e somente como simples dado com um modo de "ser simplesmente dado", próprio da pre-sença. Pois este ser simplesmente dado não é acessí-

vel quando se desconsideram as estruturas específicas da pre-sença. Ele só se torna acessível em sua compreensão prévia. A pre-sença compreende o seu ser mais próprio no sentido de um certo "ser simplesmente dado de fato".[26] Na verdade, a "fatualidade" do fato da própria pre-sença é, em seu ser, fundamentalmente diferente da ocorrência fatual de uma espécie qualquer de pedras. Chamamos de facticidade (N10) o caráter fatual do fato da pre-sença em que, como tal, cada pre-sença sempre é. À luz da elaboração das constituições existenciais básicas da pre-sença, a estrutura complexa desta determinação ontológica só poderá ser apreendida em si mesma 007720 problema. O conceito de facticidade abriga em si o ser-no-mundo de um ente "intramundano", de maneira que este ente possa ser compreendido como algo que, em seu "destino", está ligado ao ser daquele ente que lhe vem ao encontro dentro de seu próprio mundo.

De início, trata-se apenas de ver a diferença ontológica entre o ser-em, como existencial, e a "interioridade" recíproca dos entes simplesmente dados, como categoria. Ao delimitarmos dessa maneira o ser-em, a pre-sença não se vê despojada de toda e qualquer espécie de "espacialidade". Ao contrário, a pre-sença tem seu próprio "ser no espaço", o qual, no entanto, só é possível com base e fundamento no ser-no-mundo em geral. Não se pode, por conseguinte, esclarecer ontologicamente o ser-em mediante uma caracterização ôntica, dizendo: o ser-em um mundo é uma propriedade espiritual e a "espacialidade" do homem é uma qualidade de seu corpo, fundada sempre numa corporeidade. Pois, com isso, se estaria novamente diante do ser simplesmente dado de uma coisa espiritual assim qualificada junto a uma coisa corporal, permanecendo obscuro o ser como tal do ente assim composto. A compreensão do ser-no-mundo como estrutura essencial da pre-sença é que possibilita a visão penetrante da espacialidade existencial da pre-sença. É ela que impede a eliminação antecipada desta estrutura. Essa eliminação prévia não é motivada ontologicamente mas "metafisicamente", pela opinião ingênua de que primeiro o homem é uma coisa espiritual que, só então, transfere-se para o espaço.

26. cr. § 29.

Com a facticidade, o ser-no-mundo da pre-sença já se dispersou ou até mesmo se fragmentou em determinados modos de ser-em. Pode-se exemplificar a multiplicidade desses modos de ser-em através da seguinte enumeração: ter o que fazer com alguma coisa, produzir alguma coisa, tratar e cuidar de alguma coisa, aplicar alguma coisa, fazer desaparecer ou deixar perder-se alguma coisa, empreender, impor, pesquisar, interrogar, considerar, discutir, determinar... Estes modos de ser-em possuem o modo de ser da ocupação, (Nil) que ainda será caracterizada mais profundamente. Modos de ocupação são também os modos deficientes de omitir, descuidar, renunciar, descansar, todos os modos de "ainda apenas", no tocante às possibilidades da ocupação. O termo "ocupação" tem, de início, um significado pré-científico e pode designar: realizar alguma coisa, cumprir, "levar a cabo". Mas a expressão ocupar-se de alguma coisa pode também significar "arranjar alguma coisa". Ademais, usamos ainda a mesma expressão numa fórmula característica: preocupar-se que uma empresa fracasse. "Preocupar-se" indica, neste caso, uma espécie de temer por. Em oposição a estes significados pré-científicos e ônticos, a presente investigação usa a expressão "ocupar-se" para designar o ser de um possível ser-no-mundo. Essa escolha não foi feita porque a pre-sença é, em primeiro lugar e em larga escala, "prática" e econômica, mas porque o ser da pre-sença se deve tornar visível em si mesmo como cura. (N12) Mais uma vez, deve-se tomar a expressão como um conceito ontológico de estrutura (cf. cap. 6 dessa seção). Esta expressão nada tem a ver com as "penas", "tristezas" ou "preocupações" da vida as quais, do ponto de vista ôntico, podem ser encontradas em qualquer pre-sença. Tudo isso, assim como a "jovialidade" e "despreocupação" só são onticamente possíveis porque, entendida ontologicamente, a pre-sença é cura. Pelo fato do ser-no-mundo pertencer ontologicamente à pre-sença, o seu ser para com o mundo é, essencialmente, ocupação. 40

De acordo com o que foi dito, o ser-no-mundo não é uma "propriedade" que a pre-sença às vezes apresenta e outras não, como se pudesse ser igualmente com ela ou sem ela. O homem não "é" no sentido de ser e, além disso, ter uma relação com o mundo, o qual por vezes

lhe viesse a ser acrescentado. A pre-sença nunca é "primeiro" um ente, por assim dizer, livre de ser-em que, algumas vezes, tem gana de assumir uma "relação" com o mundo. Esse assumir relações com o mundo só é possível porque a pre-sença, sendo-no-mundo, é como é. Tal constituição de ser não surge do fato de, além dos entes dotados do caráter da pre-sença, ainda se darem e depararem com ela outros entes, os simplesmente dados. Esses outros entes só podem deparar-se "com" a pre-sença na medida em que conseguem mostrar-se, por si mesmos, dentro de um mundo.

A formulação, hoje muito em voga, de que o homem "tem seu mundo ambiente" nada diz do ponto de vista ontológico, enquanto esse "ter" permanecer indeterminado. É que, em sua possibilidade, "ter" se funda na constituição existencial do ser-em. Sendo essencialmente desse modo, a pre-sença pode, então, descobrir explicitamente o ente que lhe vem ao encontro no mundo circundante, saber algo a seu respeito, dele dispor, ter "mundo". A formulação "ter um mundo circundante", tão trivial do ponto de vista ôntico, é, do ponto de vista ontológico, um problema. Para resolvê-lo é imprescindível que se determine, primeiro, de maneira suficiente e ontológica, o ser da pre-sença. Pelo fato de a biologia se valer dessa constituição ontológica — sobretudo depois de K. E. von Baer — não se deve deduzir um "biologismo" do uso filosófico dessa constituição. É que, também a biologia, enquanto ciência positiva, não pode encontrar e determinar essa estrutura. Ao contrário, deve
41 pressupô-la e dela fazer um uso constante. Em si mesma, essa estrutura só poderá ser filosoficamente explicitada como um a priori do objeto temático da biologia, depois de ter sido compreendida como estrutura da pre-sença. Apenas orientando-se pela estrutura ontológica assim concebida é que se poderá definir a priori, através de uma privação, a constituição ontológica da "vida". Tanto do ponto de vista ôntico como ontológico, o ser-no-mundo, enquanto ocupação, tem a primazia. Na analítica da pre-sença, essa estrutura recebe uma interpretação fundamental.

Mas será que a determinação desta constituição ontológica, fornecida até aqui, não se move exclusiva-

mente em proposições negativas? Só ouvimos o que não é este ser-em, pretensamente fundamental. De fato. Mas esta predominância de caracteres negativos não é mero acaso. Ao contrário, indica a peculiaridade do fenômeno e, portanto, num sentido autêntico e correspondente ao próprio fenômeno, algo de positivo. A de-monstração fenomenológica do ser-no-mundo tem o caráter de uma recusa de encobrimentos e deturpações porque este fenômeno já é sempre, de certo modo, "visto" em toda presença. E isto ocorre porque ele participa da constituição fundamental da pre-sença na medida em que, com o seu ser, já se abriu à sua própria compreensão de ser. O fenômeno é, porém, na maioria das vezes, profundamente mal compreendido ou insuficientemente interpretado, do 42
ponto de vista ontológico. Todavia, o fato de "ver de certo modo e na maioria das vezes compreender mal" também se funda na constituição ontológica própria da pre-sença, segundo a qual a pre-sença, de início, compreende ontologicamente a si mesma (e, portanto, também o seu ser-no-mundo) a partir dos entes e de seu ser, 43
que ela mesma não é, mas que lhe vêm ao encontro "dentro" de seu mundo.

Na própria pre-sença e para ela, esta constituição ontológica é, desde sempre e de alguma maneira, conhecida. No entanto, para ser também re-conhecida, o reconhecimento (N13) explícito nessa tarefa toma a si mesmo, enquanto reconhecimento do mundo, como relação exemplar entre "alma" e mundo. Por isso, reconhecer o mundo (wetv) e interpelar e discutir o "mundo" (Xóyoç) funcionam como modo primário do ser-no-mundo, embora este último não seja concebido como tal. Porque, no entanto, esta estrutura de ser permanece ontologicamente inacessível, ela é experimentada onticamente como "relação" de um ente (mundo) com outro ente (alma). Ademais, porque o ser é de início compreendido, apoiando-se ontologicamente no ente, como ente intramundano, tenta-se compreender esta relação entre os entes mencionados com base nestes entes e no sentido de seu ser, isto é, como ser simplesmente dado. Embora experimentado e conhecido pré-fenomenologicamente, o ser-no-mundo se torna invisível por via de uma interpretação ontologicamente inadequada. Agora só se conhece a constituição da pre-sença e, na verdade, como algo evi-

dente por si mesmo, na pregnância de uma interpretação inadequada. Desse modo, esta interpretação torna-se o ponto de partida "evidente" para os problemas da epistemologia ou "metafísica do conhecimento". Pois, o que é mais evidente do que um "sujeito" se referir a um "objeto" e vice-versa? Esta correlação do sujeito-objeto é um pressuposto necessário. Mas tudo isso, embora inatacável em sua facticidade, ou melhor, justamente por isso, permanece um pressuposto fatal, quando se deixa obscura a sua necessidade e, sobretudo, o seu sentido ontológico.

Não apenas na epistemologia mas na maior parte das vezes, toma-se o conhecimento do mundo exclusivamente como exemplo do fenômeno de ser-em, pois se entende a atitude prática como "não teórica" e "ateórica". Porque este primado do conhecimento desorienta a compreensão do modo de ser mais próprio do conhecimento, deve-se ressaltar, de maneira ainda mais precisa, o ser-no-mundo, no tocante ao conhecimento do mundo, e torná-lo visível como uma "modalidade" existencial do ser-em.

§ 13. Exemplo do ser-em num modo derivado. O conhecimento do mundo

Se o ser-no-mundo é uma constituição fundamental da pre-sença em que ela se move não apenas em geral mas, sobretudo, no modo da cotidianidade, então a pre-sença já deve ter sido sempre experimentada onticamente. Incompreensível seria uma obnubilação total, principalmente porque a pre-sença dispõe de uma compreensão ontológica de si mesma, por mais indeterminada que seja. É que logo que "o fenômeno do conhecimento do mundo" se apreende em si mesmo, sempre recai numa interpretação formal e "externa". Um índice disso é a suposição, hoje tão corrente, do conhecimento como uma "relação de sujeito e objeto", tão "verdadeira" quanto vã. Sujeito e objeto, porém, não coincidem com pre-sença e mundo.

44

Mesmo que se lograsse determinar ontológica e primariamente o ser-em a partir do ser-no-mundo que

conhece, isso implicaria, como primeira tarefa indispensável, uma caracterização fenomenal do conhecimento enquanto ser-em e ser-para o mundo. Ao se refletir sobre esta relação de ser, dá-se, logo de início, um ente, chamado natureza, como aquilo que primeiro se conhece. Nesse ente não se encontra conhecimento. Quando "se dá" conhecimento, este pertence unicamente ao ente que conhece. Entretanto, o conhecimento também não é simplesmente dado nesse ente, a coisa homem. De todo modo, não pode ser constatado externamente como, por exemplo, propriedades de nosso corpo. Na medida, porém, em que não lhe pertence como uma qualidade externa, o conhecimento deve estar "dentro". Assim, quanto mais univocamente se admite, em princípio, que o conhecimento está propriamente "dentro" e que nada possui do modo de ser de um ente físico e psíquico, tanto mais se acredita proceder sem pressuposições, na questão sobre a essência do conhecimento e sobre o esclarecimento da relação entre sujeito e objeto. Pois, só então, é que poderá surgir o problema ou a seguinte questão: Como este sujeito que conhece sai de sua "esfera" interna e chega a uma "outra" esfera, a "externa"? Como o conhecimento pode ter um objeto? Como se deve pensar o objeto em si mesmo de modo que o sujeito chegue por fim a conhecê-lo, sem precisar arriscar o salto numa outra esfera? Nesse ponto de partida com suas múltiplas variações, abre-se mão continuamente de questionar o modo de ser do sujeito que conhece, embora, sempre, ao se tratar de seu conhecimento, esse modo de ser esteja implícito. Sem dúvida, se nos assegura que o interior ou a "esfera interna" do sujeito não é, decerto, pensada como uma "caixa" ou uma "cápsula". Mas reina um grande silêncio sobre o que significa positivamente o "interior" da imanência em que o conhecimento está, de início, trancado, e como o caráter ontológico deste "estar dentro" do conhecimento se funda no modo de ser do sujeito. Como quer que se interprete esta esfera interna, ao se questionar como o conhecimento dela "sai" e a "transcende", logo aparece que se considera o conhecimento problemático, sem que antes se tenha esclarecido como é e o que é em si mesmo este conhecimento que impõe a tarefa de um tal enigma.

Partindo dessa suposição, não se vê o que já está implicitamente dito na tematização mais provisória do fenômeno do conhecimento, a saber, que conhecer é um modo de ser da pre-sença enquanto ser-no-mundo, isto é, que o conhecer tem seu fundamento ôntico nesta constituição ontológica. Contra esta indicação do achado fenomenal de que conhecer é um modo antológico do ser-no-mundo, poder-se-ia objetar que, com uma tal interpretação do conhecimento, aniquila-se o problema do conhecimento; pois o que ainda haveria de se questionar, se pressupomos que o conhecimento já está em seu mundo e que, na verdade, ele só poderia ser alcançado, transcendendo o sujeito? Mesmo não se considerando que, na questão assim formulada, reaparece, mais uma vez, o "ponto de vista" construtivista, não de-monstrado nos fenômenos, há de se perguntar que instância decide se e em qual sentido deve haver um problema do conhecimento, a não ser o próprio fenômeno do conhecimento e o modo de ser de quem conhece.

USP/FFLCH/DSP

Se perguntarmos, agora, o que se mostra nos dados fenomenais do próprio conhecimento, deve-se admitir que o conhecer em si mesmo se funda previamente num já-ser-junto-ao-mundo, no qual o ser da pre-sença se constitui de modo essencial. Mas esse já-ser-junto-a não é, de início, apenas observar algo simplesmente dado. Enquanto ocupação, o ser-no-mundo é tomado pelo mundo de que se ocupa. É necessário que ocorra previamente uma deficiência do afazer que se ocupa do mundo para se tornar possível o conhecimento, no sentido de determinação observadora de algo simplesmente dado. Abstendo-se de todo produzir, manusear etc., a ocupação se concentra no único modo ainda restante de ser-em, ou seja, no simples fato de demorar-se junto a... Com base nesse modo de ser para o mundo, que só permite um encontro com o ente intramundano em sua pura configuração (elôoç) e como modo dessa maneira de ser, é que
45 se toma possível uma visualização explícita do que assim vem ao encontro. Essa visualização é sempre um direcionamento para..., um encarar o ente simplesmente dado. Retira antecipadamente do ente que vem ao encontro um "ponto de vista". Essa visualização se dá em si mesma, detendo-se, de modo autônomo, junto ao ente intramundano. Nesse "deter-se" — enquanto abstenção de todo

manuseio e utilização — cumpre-se a percepção de um ente simplesmente dado. Esse perceber se realiza no modo de interpelar e discutir algo como algo. A percepção se toma determinação com base nesta interpretação, entendida em sentido amplo. O que se percebe e determina pode ser pronunciado em sentenças e manter-se e preservar-se nessa qualidade de proposto. A manutenção perceptiva de uma proposição sobre... já é, em si mesma, um modo de ser-no-mundo e não pode ser interpretada como um "processo", através do qual um sujeito cria para si representações de alguma coisa, de tal maneira que estas representações, assim apropriadas, se conservem "dentro" para, somente então, ser possível, por vezes, a pergunta de como elas haverão de "concordar" com a realidade.

Ao dirigir-se para... e apreender, a pre-sença não sai de uma esfera interna em que antes estava encapsulada. Em seu modo de ser originário, a pre-sença já está sempre "fora", junto a um ente que lhe vem ao encontro no mundo já descoberto. E o deter-se determinante junto ao ente a ser conhecido não é uma espécie de abandono da esfera interna. De forma alguma. Nesse "estar fora", junto ao objeto, a pre-sença está "dentro", num sentido que deve ser entendido corretamente, ou seja, é ela mesma que, como ser-no-mundo, conhece. E, mais uma vez, a percepção do que é conhecido não é um retorno para a "cápsula" da consciência com uma presa na mão, após se ter saído em busca de apreender alguma coisa. De forma alguma. Quando, em sua atividade de conhecer, a pre-sença percebe, conserva e mantém, ela, como pre-sença, permanece fora. Tanto num mero saber acerca do contexto ontológico de um ente, num "mero" representar a si mesmo, num "puro" "pensar" em alguma coisa, como numa apreensão originária, eu estou fora no mundo, junto ao ente. Mesmo o esquecimento de alguma coisa em que, aparentemente, se apaga qualquer relação de ser com o que antes se sabia, deve ser concebido como uma modificação do ser-em originário, da mesma maneira que todo engano e erro.

Esse contexto de fundamentação dos modos de ser-no-mundo constitutivos do conhecimento do mundo evidencia que, ao conhecer, a pre-sença adquire uma nova

posição ontológica, no tocante ao mundo já sempre descoberto. Esta nova possibilidade ontológica pode-se desenvolver autonomamente, pode-se tornar uma tarefa e, como ciência, assumir a direção do ser-no-mundo. Todavia, não é o conhecimento quem cria pela primeira vez um "commercium" do sujeito com um mundo e nem este commercium surge de uma ação exercida pelo mundo sobre o sujeito. Conhecer, ao contrário, é um modo da pre-sença fundado no ser-no-mundo. É por isso também que, como constituição fundamental, o ser-no-mundo requer uma interpretação preliminar.

TERCEIRO CAPÍTULO

A mundanidade do mundo

§ 14. A idéia de mundanidade do mundo em geral

Em primeiro lugar, deve-se tornar visível o ser-no-mundo, no tocante a seu momento estrutural "mundo". O cumprimento desta tarefa parece tão fácil e trivial que sempre se acredita poder prescindir dela. O que poderia significar descrever o "mundo" como fenômeno? Seria deixar e fazer ver o que se mostra no "ente" dentro do mundo. O primeiro passo consistiría, então, em elencar tudo o que se dá no mundo: casas, árvores, homens, montes, estrelas. Podemos retratar a "configuração" destes entes e contar o que neles e com eles ocorre. Mas é evidente que tudo isso permanecerá um "ofício" pré-fenomenológico que, do ponto de vista fenomenológico, não pode ser relevante. A descrição fica presa aos entes. É ôntica. O que, porém, se procura é o ser. Em sentido fenomenológico, determinou-se a estrutura formal de "fenômeno" como o que se mostra enquanto ser e estrutura ontológica.

Descrever o "mundo" fenomenologicamente significa: mostrar e fixar numa categoria conceituai o ser dos entes que simplesmente se dão dentro do mundo. Os entes dentro do mundo são as coisas, as coisas naturais e as coisas "dotadas de valor". O seu caráter de coisa torna-se problema; e na medida em que o caráter de coisa das coisas dotadas de valor se edifica sobre o caráter da coisa natural, o tema primário é o ser das

coisas naturais, a natureza como tal. A substancialidade é o caráter ontológico das coisas naturais, das substâncias. Esse caráter é o fundamento de tudo. O que constitui o seu sentido ontológico? Com isso damos à investigação uma direção unívoca de questionamento.

Mas será que, investigando desse modo, questionamos ontologicamente o "mundo"? A problemática assim caracterizada é, sem dúvida, ontológica. Entretanto, mesmo que se lograsse a mais pura explicação do ser da natureza, através das afirmações fundamentais da física matemática, esta ontologia nunca alcançaria o fenômeno "mundo". Em si mesma, a natureza é um ente que vem ao encontro dentro do mundo e que pode ser descoberto, seguindo-se caminhos e graus diferentes.

Não deveriamos, então, ater-nos primeiro aos entes em que, de imediato e na maioria das vezes, a pre-sença se detém, isto é, às coisas "dotadas de valor"? Não serão elas que mostram "propriamente" o mundo em que vivemos? Talvez elas mostrem de fato o "mundo" de forma mais penetrante. Essas coisas, no entanto, são também entes "dentro" do mundo.

Nem um retrato ôntico dos entes intramundanos nem a interpretação ontológica do ser destes entes alcançariam, como tais, o fenômeno do "mundo". Em ambas as vias de acesso para o ser "objetivo" já se "pressupõe", e de muitas maneiras, o "mundo".

Não será então que, em última instância, se podería interpelar o "mundo" simplesmente como determinação destes entes? Na verdade, chamamos esses entes de seres intramundanos. Será o "mundo" um caráter do ser da pre-sença? Toda pre-sença não terá sempre seu mundo? Mas com isso "mundo" não seria algo "subjetivo"? Como, então, seria possível um mundo "comum" "em" que nós, sem dúvida, estamos? E quando se coloca a questão do "mundo", que mundo está subentendido? Nem este nem aquele e sim a mundanidade do mundo em geral. Através de que caminho deparamo-nos com tal fenômeno?

"Mundanidade" é um conceito ontológico e significa a estrutura de um momento constitutivo do ser-no-mundo. Este, nós o conhecemos como uma determinação

existencial da pre-sença. Assim, a mundanidade já é em si mesma um existencial. Quando investigamos ontologicamente o "mundo", não abandonamos, de forma alguma, o campo temático da analítica da pre-sença. Do ponto de vista ontológico, "mundo" não é determinação de um ente que a pre-sença em sua essência não é. "Mundo" é um caráter da própria pre-sença. Isto não exclui o fato de que o caminho de investigação do fenômeno "mundo" deva seguir os entes intramundanos e seu ser. A tarefa de "descrição" fenomenológica do mundo é tão pouco clara que já a sua determinação suficiente exige esclarecimentos ontológicos essenciais.

A polissemia da palavra "mundo" salta aos olhos em seu uso freqüente, bem como nas considerações tecidas até aqui. Seu esclarecimento pode vir a ser uma indicação dos fenômenos e de seus nexos referidos nas diferentes significações.

1. Mundo é usado como um conceito ôntico, significando, assim, a totalidade dos entes que se podem simplesmente dar dentro do mundo.

2. Mundo funciona como termo ontológico e significa o ser dos entes mencionados no item 1. E "mundo" pode denominar a região que sempre abarca uma multiplicidade de entes, como ocorre, por exemplo, na expressão "mundo" Usada pelos matemáticos, que designa a região dos objetos possíveis da matemática.

3. Mundo pode ser novamente entendido em sentido ôntico. Nesse caso, é o contexto "em que" de fato uma pre-sença "vive" como pre-sença, e não o ente que a pre-sença em sua essência não é, mas que pode vir ao seu encontro dentro do mundo. Mundo possui aqui um significado pré-ontologicamente existenciário. Deste sentido, resultam diversas possibilidades: mundo ora indica o mundo "público" do nós, ora o mundo circundante mais próximo (doméstico) e "próprio".

4. Por fim, mundo designa o conceito existencial-ontológico da mundanidade. A própria mundanidade pode modificar-se e transformar-se, cada vez, no conjunto de estruturas de "mundos" particulares, embora inclua em si o a priori da mundanidade em geral. Terminologi-

camente, tomamos a expressão mundo para designar o sentido fixado no item 3. Quando, por vezes, for usada no sentido mencionado no item 2, marcaremos este sentido, colocando a palavra entre aspas, "mundo".

Terminologicamente, o adjetivo derivado mundano indica, portanto, um modo de ser da pre-sença e nunca o modo de ser de um ente simplesmente dado "no" mundo. O ente simplesmente dado "no" mundo, designamos
46 de intramundano ou pertencente ao mundo.

Um passar de olhos pela ontologia tradicional mostrará que, junto com a ausência da constituição da pre-sença como ser-no-mundo, também se passa por cima do fenômeno da mundanidade. Em seu lugar, tenta-se interpretar o mundo a partir do ser de um ente intramundano e, ademais, de um ente intramundano não
47 descoberto como tal, ou seja, a partir da natureza. Entendida em sentido ontológico-categorial, a natureza é um caso limite do ser de um possível ente intramundano. A pre-sença só pode descobrir o ente como natureza num determinado modo de seu ser-no-mundo. Esse conhecimento tem o caráter de uma determinada desmundanização do mundo. Enquanto conjunto categorial das estruturas ontológicas de um ente determinado, que vem ao encontro dentro do mundo, a "natureza" nunca po-
48 derá tornar compreensível a mundanidade. Do mesmo modo, o fenômeno "natureza", no sentido do conceito romântico de natureza, só poderá ser apreendido ontologicamente a partir do conceito de mundo, ou seja, através da analítica da pre-sença.

No que diz respeito ao problema de uma análise ontológica da mundanidade do mundo, a ontologia tradicional, mesmo quando dele se dá conta, movimenta-se num beco sem saída. Por outro lado, uma interpretação da mundanidade da pre-sença, das possibilidades e modos de sua mundanização, haverá de mostrar por que, em seu modo de conhecer o mundo, a pre-sença passa por cima do fenômeno da mundanidade, tanto do ponto de vista ôntico como ontológico. O fato de se passar por cima já indica também a necessidade de precauções especiais para se obter um ponto de partida fenomenal conveniente, que não passe por cima do fenômeno da mundanidade.

O conjunto das indicações metodológicas já foram propostas. O ser-no-mundo e, com isso também, o mundo devem-se tornar tema da analítica no horizonte da cotidianidade mediana enquanto modo de ser mais próximo da pre-sença. Para se ver o mundo é, pois, necessário investigar o ser-no-mundo cotidiano em sua sustentação fenomenal.

O mundo mais próximo da pre-sença cotidiana é o mundo circundante. (N14) Para se chegar à idéia de mundanidade, a investigação seguirá o caminho que parte deste caráter existencial do ser-no-mundo mediano. Passando por uma interpretação ontológica dos entes que vêm ao encontro dentro do mundo circundante é que poderemos buscar a mundanidade do mundo circundante (circumundanidade). A expressão mundo circundante aponta no "circundante" para uma espacialidade. O "circundar", constitutivo do mundo circundante, não possui, de maneira alguma, um sentido primordialmente "espacial". O caráter espacial que pertence indiscutivelmente ao mundo circundante há de ser esclarecido, ao contrário, a partir da estrutura da mundanidade. É daqui que se poderá ver o fenômeno da espacialidade da pre-sença, apenas esboçado no § 12. Ora, a ontologia tentou justamente interpretar o ser do "mundo" como res extensa, partindo da espacialidade. É em Descartes que se mostra a tendência mais extremada para uma ontologia do "mundo" desta espécie, ontologia edificada em contraposição à res cogitans que, porém, não coincide, nem do ponto de vista ôntico nem do ontológico, com a pre-sença. Pode-se esclarecer a análise da mundanidade aqui tentada, distinguindo-a desta tendência ontológica cartesiana. É o que se há de cumprir em três etapas: A. Análise da mundanidade circundante e da mundanidade em geral. B. Esclarecimento da análise da mundanidade, por contraposição à ontologia do "mundo" de Descartes. C. O circundante do mundo circundante e a "espacialidade" da pre-sença.

A. ANALISE DA MUNDANIDADE CIRCUNDANTE E DA MUNDANIDADE EM GERAL

§ 15. O ser dos entes que vêm ao encontro no mundo circundante

A de-monstração fenomenológica do ser dos entes que se encontram mais próximos se faz pelo fio condutor do ser-no-mundo cotidiano, que também chamamos de modo de lidar no mundo e com o ente intramundano. Esse modo de lidar já sempre se dispersou numa multiplicidade de modos de ocupação. Como se viu, o modo mais imediato de lidar não é o conhecimento meramente perceptivo e sim a ocupação no manuseio e uso, a qual possui um "conhecimento" próprio. A questão fenomenológica vale, sobretudo, para o ser dos entes que vêm ao encontro nessa ocupação. Para se assegurar a visão aqui exigida, faz-se necessária uma observação metodológica preliminar.

Embora em toda abertura e explicação do ser o tema seja propriamente o ser, o ente sempre acompanha previamente a tematização. No âmbito da presente análise, o ente pré-temático é o que se mostra na ocupação do mundo circundante. Aqui, o ente não é objeto de um conhecimento teórico do "mundo" e sim o que é usado, produzido etc. O ente que assim vem ao encontro é visualizado pré-tematicamente por um "conhecimento" que, sendo fenomenológico, aspira primordialmente ao ser e, partindo dessa tematização do ser, tematiza igualmente o ente em causa. Essa interpretação fenomenológica não é, pois, um conhecimento de propriedades entitativas dos entes mas uma determinação da estrutura de seu ser. Enquanto investigação do ser, ela realiza, porém, de maneira explícita e autônoma, a compreensão do ser que, desde sempre, pertence à pre-sença e se "aviva" em todo modo de lidar com o ente. O ente fenomenologicamente pré-temático, ou seja, o usado, o que se acha em produção, torna-se acessível ao transferirmo-nos para tais ocupações. A rigor, seria errôneo falar de transferência, pois não precisamos transferir-nos para esse modo de ser e de lidar da ocupação. A pre-sença cotidiana já está sempre nesse modo quando, por exemplo, ao abrir a porta, faço uso do trinco. Para se conquistar um acesso

fenomenológico ao ente que assim vem ao encontro, é preciso, contudo, afastar as tendências de interpretação afluentes e concorrentes que encobrem o fenômeno dessa "ocupação". Pois o que com isso se encobre é, sobretudo, o ente tal como ele, a partir de si mesmo, vem ao encontro na ocupação e para ela. Esses desvios capciosos aparecem quando, agora numa investigação, perguntamos: Que ente há de ser pré-tematizado e estabelecido como base pré-fenomenal?

A resposta comum seria: as coisas. Com essa resposta evidente, no entanto, talvez não se obtenha a base pré-fenomenal que se procura. Pois, ao se interpelar o ente como "coisa" (res), já se recorre implicitamente a uma caracterização ontológica prévia. A análise que estende a questão dos entes para o ser já se depara com coisalidade e realidade. Desse modo, a explicação ontológica encontra, sempre e continuamente, caracteres ontológicos como substancialidade, materialidade, extensão, justaposição etc. Nesse ser, porém, o ente que vem ao encontro na ocupação permanece, logo de saída, velado pré-ontologicamente. Do ponto de vista ontológico, designar as coisas como entes que "se dão diretamente" é um procedimento deficiente, embora, do ponto de vista ôntico, isso signifique outra coisa. Mas, o que propriamente significa, permanece indeterminado. Ou então essas "coisas" são caracterizadas como coisas "dotadas de valor". O que, do ponto de vista ontológico, diz valor? Como se há de apreender categorialmente esse "dotar" e estar dotado? Será possível alcançar o caráter ontológico daquilo que vem ao encontro no modo de lidar próprio da ocupação, abstraindo-se da obscuridade da estrutura — ser dotado de valor?

Os gregos possuíam um termo adequado para dizer as "coisas": jiQàynara, isto é, aquilo com que se lida (noãBiç) na ocupação. Eles, no entanto, deixaram de esclarecer ontologicamente, justamente o caráter "pragmático" dos noàvnara, determinando-os "imediatamente" como "meras coisas". Designamos o ente que vem ao encontro na 49
ocupação com o termo instrumento. (N15) No modo de lidar por aí, encontram-se instrumentos de escrever, de medição, de costura, carros, ferramentas. Trata-se, pois, de expor o modo de ser do instrumento. Essa exposição

acontece, seguindo-se o fio condutor de uma delimitação prévia daquilo que faz de um instrumento, instrumento, ou seja, da instrumentalidade.

Rigorosamente, um instrumento nunca "é". O instrumento só pode ser o que é num todo instrumental que sempre pertence a seu ser. Em sua essência, todo instrumento é "algo para... Os diversos modos de "ser para" (N16) (Um-zu) como serventia, contribuição, aplicabilidade, manuseio constituem uma totalidade instrumental. Na estrutura "ser para" (Um-zu), acha-se uma referência de algo para algo. Apenas nas análises seguintes é que o fenômeno indicado por esse termo se fará visível em sua gênese ontológica. Provisoriamente, trata-se somente de obter uma visão da multiplicidade dos fenômenos de referência. O instrumento sempre corresponde à sua instrumentalidade a partir da pertinência a outros instrumentos: instrumento para escrever, pena, tinta, papel, suporte, mesa, lâmpada, móvel, janela, portas, quarto. Essas "coisas" nunca se mostram primeiro por si para então encherem um quarto como um conjunto de coisas reais. Embora não apreendido tematicamente, o que primeiro vem ao encontro é o quarto, não como o "vazio entre quatro paredes", no sentido de espaço geométrico, mas como instrumento de habitação. É a partir dele que se mostra a "instalação" e, nela, os diversos instrumentos "singulares". Antes deles, sempre já se descobriu uma totalidade instrumental.

O modo de lidar, talhado segundo o instrumento, e único lugar em que ele se pode mostrar genuinamente em seu ser como, por exemplo, o martelar com o martelo, não apreende tematicamente esse ente como uma coisa que apenas ocorre, da mesma maneira que o uso não sabe da estrutura do instrumento como tal. O martelar não somente não sabe do caráter instrumental do martelo como se apropriou de tal maneira desse instrumento que uma adequação mais perfeita não seria possível. Ao se lidar com o instrumento no uso, a ocupação se subordina ao ser para (Um-zu) constitutivo do respectivo instrumento; quanto menos se olhar de fora a coisa martelo, mais se sabe usá-lo, mais originário se torna o relacionamento com ele e mais desentranhado é o modo em que se dá ao encontro naquilo que ele é,

ou seja, como instrumento. O próprio martelar é que descobre o "manuseio" específico do martelo. Denominamos de manualidade (N17) o modo de ser do instrumento em que ele se revela por si mesmo. O instrumento está disponível para o manuseio, em sentido amplo, unicamente porque todo instrumento possui esse "ser-em-si" e não simplesmente ocorre. Por maior que seja o grau em que se visualize precisamente a "configuração" das coisas na qual elas aparecem desta ou daquela maneira, nunca se conseguirá descobrir o que é o manual. A visualização puramente "teórica" das coisas carece de uma compreensão da manualidade. O modo de lidar com os instrumentos no uso e no manuseio, porém, não é cego. Possui seu modo próprio de ver que dirige o manuseio e lhe confere uma segurança específica. O modo de lidar com instrumentos se subordina à multiplicidade de referências do "ser para" (Um-zu). A visão desse subordinar-se é a circunvisão. (NI8)

A atitude "prática" não é "ateórica" no sentido de ser desprovida de visão. A sua diferença para com a atitude teórica reside não somente no fato de que uma age e a outra contempla, e de que, para não ficar cego, o agir faz uso de conhecimentos teóricos, mas, sobretudo, porque originariamente tanto contemplar é ocupação como agir possui sua visão. A atitude teórica visualiza meramente, sem circunvisão. Embora destituído de circunvisão, visualizar não é por isso desprovido de regras. É no método que constrói seu cânon.

O que está à mão, nem se apreende teoricamente nem se toma diretamente tema da circunvisão. O que está imediatamente à mão se caracteriza por recolher-se em sua manualidade para, justamente assim, ficar à mão. O modo de lidar cotidiano não se detém diretamente nas ferramentas em si mesmas. Aquilo com que primeiro se ocupa e, conseqüentemente, o que primeiro está à mão é a obra a ser produzida. É a obra que sustenta a totalidade das referências na qual o instrumento vem ao encontro.

A obra a ser produzida para que (Wozu) se usa, por exemplo, o martelo, a plaina, a agulha, possui, por sua vez, o modo de ser do instrumento. O sapato a ser produzido destina-se a ser calçado (é um instrumento),

o relógio confeccionado destina-se à leitura do tempo. A obra que se dá ao encontro, sobretudo, no modo de lidar da ocupação — que está sendo trabalhada — deixa e faz vir também ao encontro, na possibilidade de emprego constitutiva de sua essência, para que (Wozu) ela foi produzida. Por sua vez, a obra encomendada só é, com base em seu uso e na totalidade referencial dos entes, descoberta no uso.

Entretanto, a obra produzida não apenas pode ser empregada para... A própria produção já 'é sempre o emprego de algo em algo. Na obra também se encontra a referência a "materiais". Ela depende de couro, fio, prego etc. O couro, por seu turno, é produzido a partir de peles extraídas de animais criados por outros. Animais ocorrem no mundo também independentemente de criação e, mesmo na criação, de certo modo eles produzem a si mesmos. No mundo circundante, portanto, ocorrem também entes que, em si mesmos, não necessitam de produção, estando sempre à mão. Martelo, alicate, prego, em si mesmos, fazem referência ao aço, ferro, bronze, pedra, madeira de que são feitos. O uso também descobre no instrumento usado a "natureza", natureza à luz dos produtos naturais (matérias-primas).

Natureza aqui, porém, não deve ser compreendida como algo simplesmente dado e nem tampouco como /orça natural. A mata é reserva florestal, a montanha é pedreira, o rio é represa, o vento é vento "nas velas". Com a descoberta do "mundo circundante", a "natureza" assim descoberta vem ao encontro. Pode-se prescindir de seu modo de ser à mão e determiná-la e descobri-la apenas em seu modo de ser simplesmente dado. Nesse modo de descobrir, porém, a natureza se vela enquanto aquilo que "tece e acontece", que se precipita sobre nós, que nos fascina com sua paisagem. As plantas do botânico não são flores no campo, o "jorrar" de um rio, constatado geograficamente, não é "fonte no solo".

A obra produzida não se refere apenas às possibilidades de emprego para que (Wozu) serve, nem à matéria de que (Woraus) é feita. Em situações meramente artesanais, a obra traz também uma referência ao portador e usuário. A obra é talhada sob medida, ele "é" na fabricação da obra. Essa referência constitutiva não falta

de modo algum na produção em série; apenas aqui é indeterminada, remetendo ao arbitrário, ao termo médio. Com a obra, portanto, não se dá ao encontro apenas um ente manual mas também entes que possuem o modo de ser do homem, para os quais o produto se acha à mão na ocupação. Junto com isso, vem ao encontro o mundo em que vivem os portadores e usuários, mundo que é, ao mesmo tempo, o nosso. A obra no horizonte de sua ocupação não é manuseada somente no mundo doméstico da oficina mas também no inundo público. Com ele, descobre-se a natureza do mundo circundante que, então, se toma acessível a qualquer um. Nos caminhos, ruas, pontes e edifícios, a ocupação descobre a natureza em determinada direção. Uma plataforma coberta leva em conta as intempéries, as instalações de iluminação pública levam em conta a escuridão, ou seja, a mudança específica de presença e ausência da luz do dia, a "posição do sol". Nos relógios leva-se sempre em conta determinada constelação do sistema cósmico. Quando olhamos um relógio, fazemos um uso implícito da "posição do sol" segundo a qual se faz o ajuste astronômico da medição oficial do tempo. No uso do instrumento relógio, manuseado discreta e diretamente, a natureza do mundo circundante também está à mão. Pertence à essência da função de descoberta de cada empenho ocupacional no mundo imediato das obras a possibilidade de descobrir, segundo cada modo de empenho, o ente intramundano evocado na obra. Isso significa: descobri-lo nas referências constitutivas da obra, em vários graus de explicitação e em diferentes envergaduras de aprofundamento da circunvisão.

O modo de ser deste ente é a manualidade. Não se pode compreendê-la, porém, como mero caráter de apreensão, como se tais "aspectos" fossem impostos num discurso ao "ente" que de imediato vem ao encontro, ou como se uma matéria do mundo, já simplesmente dada em si, fosse desse modo "colorida subjetivamente". Uma interpretação assim orientada desconsidera que, para tanto, o ente deveria ser previamente compreendido como algo pura e simplesmente dado e que, em decorrência, um modo de lidar com o "mundo" que o descobre e dele se apropria passa a ter primado e autoridade. Isso já contradiz o sentido ontológico do conhe- 50

cimento que nós de-monstramos como modo fundado do ser-no-mundo. Esse ser-no-mundo só chega a explicitar o que é simplesmente dado, através do que está à mão na ocupação. Manualidade é a determinação categorial dos entes tal como são "em si". Todavia, a manualidade apenas se dá com base em algo simplesmente dado. Admitindo-se essa tese, seguir-se-ia, então, que a manualidade está fundada ontologicamente no ser simplesmente dado?

Entretanto, por mais que, no desenvolvimento da interpretação ontológica, a manualidade se resguarde como modo de ser dos entes intramundanos primeiro descobertos, e por mais que a sua originariedade frente ao ser simplesmente dado possa se deixar e fazer comprovar, não será que com o que se explicou até agora conquistamos um mínimo para o entendimento ontológico do fenômeno do mundo? Na interpretação desse ente intramundano, o mundo já é sempre "pressuposto". O "mundo", porém, não resulta da reunião desses entes como uma soma. Será, pois, que do ser desse ente se descortina um caminho para a de-monstração do fenômeno do mundo?[27]

§ 16. A determinação mundana do mundo circundante que se anuncia no ente intramundano

O mundo ele mesmo não é um ente intramundano, embora o determine de tal modo que, ao ser descoberto e encontrado em seu ser, o ente intramundano só pode se mostrar porque mundo "se dá". (N19) Como, porém, "se dá" mundo? Se a pre-sença se constitui onticamente pelo ser-no-mundo e se também pertence essencialmente ao seu ser uma compreensão do ser de si mesmo, por mais indeterminada que seja, não haveria, pois, uma compreensão de mundo, uma compreensão pré-ontológica, que pudesse dispensar uma visão ontológica explícita e assim o fizesse? Será que para o ser-no-mundo que se acha na ocupação do ente intramundano, ou seja, a sua intramundanidade, não se mostra algo assim como

27. O autor observa que várias vezes em suas preleções já comunicou as análises do mundo circundante e, em geral, a "hermenêutica da facticidade" da pre-sença, desde o semestre de inverno de 1919/20.

mundo? Não será que esse fenômeno sempre se apresenta numa visão pré-fenomenológica? Não será que sempre se dá numa tal visão mesmo sem exigir tematicamente uma interpretação ontológica? A própria presença, no âmbito de seu empenho ocupacional com o instrumento manual, não possui uma possibilidade ontológica em que, de certo modo, a mundanidade se lhe evidencia junto com o ente intramundano da ocupação?

Caso essas possibilidades ontológicas da pre-sença se possam apontar no modo de lidar da ocupação, abre-se então um caminho para a investigação e aproximação do fenômeno assim evidenciado e, ao mesmo tempo, pode-se tentar "estabelecê-lo", por assim dizer, e interrogá-lo em suas estruturas.

À cotidianidade do ser-no-mundo pertencem modos de ocupação que permitem o encontro com o ente de que se ocupa, de tal maneira que apareça a determinação mundana dos entes intramundanos. Na ocupação, o ente que está mais imediatamente à mão pode ser encontrado como algo que não é passível de ser empregado ou como algo que não se acha em condições de cumprir seu emprego específico. A ferramenta se apresenta danificada, o material inadequado. Em todo caso, um instrumento está aqui à mão. Mas o que a impossibilidade do emprego descobre não é a constatação visual de propriedades e sim a circunvisão do modo de lidar no uso. Nessa descoberta da impossibilidade de emprego, o instrumento surpreende. A surpresa (N20) proporciona o instrumento num determinado modo de não estar à mão. Entretanto, aí se acha o seguinte: o que não pode ser usado está simplesmente pre-sente (aí) — mostra-se como coisa-instrumento, dotada de tal e tal configuração, e que, em sua manualidade, é sempre simplesmente dada nessa configuração. O puro ser simplesmente dado anuncia-se no instrumento de modo a, contudo, recolher-se novamente à manualidade do que se acha em ocupação, ou seja, do que se encontra na possibilidade de se pôr de novo em condições. Esse ser simplesmente dado do que não pode ser usado, porém, não carece inteiramente de manualidade. O instrumento assim simplesmente dado ainda não é uma coisa que aparece em algum lugar. A danifi-

cação do instrumento também ainda não é sua transformação em simples coisa ou uma mera troca de características de algo simplesmente dado.

O modo de lidar da ocupação, no entanto, não se depara apenas com o que não pode ser empregado em meio ao que já está à mão. Depara-se com o que falta, com o que não apenas não pode ser "manuseado" mas com o que, de modo algum, "está à mão". Esse tipo de falta, como encontro de algo que não está à mão, põe de novo a descoberto o manual, embora num certo ser simplesmente dado. Ao constatar o que não está à mão, o manual assume o modo da importunidade. (N21) Quanto maior for a falta do necessário, quanto mais propriamente ele se der ao encontro não estando à mão, tanto mais importuno se torna o manual, e isso de tal maneira que parece perder o caráter de manualidade. Ele se desentranha como algo simplesmente dado que não pode mover-se sem o que falta. Ficar sem saber o que fazer é um modo deficiente de ocupação que descobre o ser simplesmente dado de um manual.

No modo de lidar com o mundo na ocupação, ainda se pode encontrar um manual não apenas no sentido do que não pode ser empregado ou do que simplesmente está faltando, mas também o que não falta e não é passível de emprego, como não manual, mas que "obstrui o caminho" para a ocupação. Aquilo para que a ocupação não pode se voltar, para que ela não tem "tempo", é algo que não está à mão no modo do que não pertence ou não se finalizou. Esse não estar à mão perturba e faz aparecer a impertinência (N22) do que, de início e antes de tudo, deve-se ocupar. Com essa impertinência, anuncia-se, de maneira nova, o ser simplesmente dado do manual como o ser daquilo que se apresenta exigindo ainda a sua finalização.

Os modos de surpresa, importunidade e impertinência possuem a função de mostrar o caráter de algo simplesmente dado do manual. Com isso, porém, não se considera ou encara meramente o manual como algo simplesmente dado. O ser simplesmente dado que aqui se anuncia ainda está ligado à manualidade do instrumento. Ele ainda não está entranhado como simples coisa. O instrumento torna-se instrumento no sentido de

um "troço" do qual gostaríamos de nos desembaraçar; nessa tendência de desembaraço, contudo, o manual se mostra como o que é sempre manual no seu ser simplesmente dado incontornável.

O que, no entanto, significa para o esclarecimento do fenômeno do mundo essa visualização do encontro modificado com o manual em que se desentranha o seu modo de ser simplesmente dado? Mesmo com a análise dessa modificação nós ainda estamos no ser dos entes intramundanos e ainda não nos avizinhamos do fenômeno do mundo. Embora ainda não tenha sido apreendido, nós agora dispomos da possibilidade de ver o fenômeno.

Na surpresa, importunidade e impertinência, o manual perde, de certo modo, a sua manualidade. No modo de lidar com o que está à mão, porém, sempre se compreende a manualidade, se bem que de maneira não temática. Ela não desaparece mas se despede, por assim dizer, na surpresa do que não pode ser empregado. A manualidade se mostra mais uma vez, mostrando também a determinação mundana do manual.

As referências determinam a estrutura do ser do manual enquanto instrumentos. O "em si" próprio e evidente das "coisas" mais próximas encontra-se na ocupação que faz uso das coisas, embora sem tomá-las explicitamente, podendo se deparar com o que não é passível de emprego. Um instrumento não pode ser empregado — isso significa: a referência constitutiva entre o ser para (Um-zu) e um ser para isso (Dazu) acha-se perturbada. No subordinar-se da ocupação às referências, elas não são consideradas em si, elas estão "pre-sentes" ("aí"). Numa perturbação da referência — na impossibilidade de emprego para..., a referência se explicita, se bem que ainda não como estrutura ontológica mas, onticamente, para a circunvisão, que se depara com o dano da ferramenta. A circunvisão desperta a referência a um específico ser para isso (Dazu) e, assim, toma-se visível não apenas tal ser mas o contexto da obra, todo o "canteiro da obra" e, na verdade, como aquilo em que a ocupação sempre se detém. O conjunto instrumental não se evidencia como algo nunca visto mas como um todo já sempre visto antecipadamente na circunvisão. Nesse todo, anuncia-se o mundo.

Da mesma forma, a falta de um manual, cuja disponibilidade cotidiana é tão evidente que dele nem sequer tomamos conhecimento, constitui uma quebra dos nexos referenciais descobertos na circunvisão. A circunvisão depara-se com o vazio e só então é que vê para que (wofür) e com que (womit) estava à mão aquilo que faltava. Novamente, anuncia-se o mundo circundante. O que assim aparece não é em si mesmo um manual entre outros e muito menos algo simplesmente dado que fundasse, de alguma maneira, o instrumento à mão. Ele está "pre-sente" ("aí"), antes de toda constatação e consideração. Ele mesmo é inacessível à circunvisão na medida em que esta sempre se dirige para o ente, embora ele já se tenha sempre aberto à circunvisão. "Abrir" e "abertura" são termos técnicos que serão empregados, a seguir, no sentido de "des-trancar". "Abrir" jamais significa, portanto, algo como "concluir através de mediações". (N23)

O fato do mundo não "consistir" de manuais mostra-se, entre outras coisas, porque, junto com o evidenciar-se do mundo nos modos interpretados da ocupação, ocorre simultaneamente uma desmundanização do manual, de tal maneira que ele aparece como ser simplesmente dado. Para que se possa encontrar o instrumento manual em seu "ser-em-si" nas ocupações cotidianas do "mundo circundante", as referências e conjuntos referenciais em que a circunvisão "se empenha" não devem ser tematizados nem para ela e nem, principalmente, para uma apreensão "temática", desprovida de circunvisão. O não anunciar-se do mundo é a condição de possibilidade para que o manual não cause surpresa. E é nisso que se constitui a estrutura fenomenal do ser-em-si desse ente.

As expressões privativas como não surpresa, não importuno, não impertinente indicam um caráter fenomenal positivo do ser que está imediatamente à mão. Esse "não" indica o caráter de manter-se em si do manual. E o que temos em mente com a expressão ser-em-si e que, de maneira característica, atribuímos primeiramente ao ser simplesmente dado que pode ser constatado tematicamente. Uma orientação exclusiva ou primordial pelo que é simplesmente dado não pode esclarecer ontologicamente o "em-si". Caso se recorra com

razão fenomenal e ênfase ôntica ao em-si do ser, então faz-se necessária uma interpretação. Esse recurso ôntico, no entanto, não preenche a exigência de uma proposição ontológica pretensamente dada. A análise empreendida até agora mostra claramente que só se pode apreender ontologicamente o ser-em-si dos entes intramundanos com base no fenômeno do mundo.

Se o mundo pode, de certo modo, evidenciar-se é porque ele já deve ter-se aberto. Pelo fato do manual intramundano já se ter tornado acessível, o mundo já deve ter-se aberto previamente para a ocupação guiada pela circunvisão. O mundo é, portanto, algo "em que" (worin) a pre-sença enquanto ente já sempre esteve, para o qual (worauf) a pre-sença pode apenas retomar em qualquer advento de algum modo explícito.

Segundo a interpretação feita até aqui, ser-no-mundo significa: o empenho não temático, guiado pela circunvisão, nas referências constitutivas da manualidade de um conjunto instrumental. A ocupação já é o que é, com base numa familiaridade com o mundo. Nessa familiaridade, a pre-sença pode-se perder e ser absorvida pelo ente intramundano que vem ao seu encontro. O que é isso com que a pre-sença se familiariza e por que a determinação mundana dos entes intramundanos pode aparecer? Como se deve compreender mais precisamente a totalidade referencial em que se "move" a circunvisão e cujas possíveis quebras impõem o ser simplesmente dado dos entes?

Para responder a essas questões que visam a uma elaboração do fenômeno e problema da mundanidade, torna-se necessária uma análise concreta das estruturas em que essas questões promovem um questionamento.

§ 17. Referência e sinal

Na interpretação provisória da estrutura ontológica do que está à mão (dos "instrumentos"), o fenômeno da referência se tornou visível, se bem que de maneira tão esquemática, que é preciso acentuar a necessidade de se descobrir o fenômeno apenas indicado em sua proveniência ontológica. Ademais, tornou-se claro que referência

e totalidade referencial são, em algum sentido, constitutivas da própria mundanidade. Até o presente momento, vimos o mundo evidenciar-se somente para e em determinados modos da ocupação no mundo circundante do que está à mão e este com sua manualidade. Quanto mais aprofundarmos, portanto, a compreensão do ser deste ente intramundano, tanto mais ampla e segura se tornará a base fenomenal para a liberação do fenômeno do mundo.

Mais uma vez partiremos do que está à mão, só que agora com o propósito de apreender mais precisamente o fenômeno da própria referência. (N24) Para este fim, tentaremos uma análise ontológica do instrumento em que se podem constatar vários sentidos de "referência". Tal "instrumento" nós encontramos nos sinais. Com esta palavra, designam-se muitas coisas: não apenas diversas espécies de sinal, mas o próprio ser sinal de... pode ser formalizado e transformado numa espécie de relação universal. Deste modo, a própria estrutura de sinal apresenta um fio ontológico capaz de orientar uma "caracterização" de todo e qualquer ente.

Os sinais são, no entanto, antes de tudo, instrumentos cujo caráter instrumental específico consiste em mostrar. Dentre esses sinais temos as placas e pedras nos caminhos, as bóias de navegação, bandeiras, sinais, fumo etc. A ação de mostrar pode ser determinada como uma "espécie" de referência. Num sentido extremamente formal, toda referência é uma relação. (N25) Relação, porém, não é gênero para "espécies" de referências que se diferenciam em sinais, símbolo, expressão e significado. Relação é uma determinação formal que, através da "formalização", pode-se ler diretamente em cada espécie de conexão entre qualquer conteúdo e modo de ser.[28]

Toda referência é uma relação mas nem toda relação é uma referência. Toda "ação de mostrar" é uma referência mas nem toda referência mostra. Com isso também se diz: toda "ação de mostrar" é uma relação

28. Cf. E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, ín Jahrbuch für Philosophie und phânomenotogische Forschung, vol. I, § 10 e seguintes; além disso, Logische Untersuchungen, vol. I, cap. 11. Para a análise de sinal e significado, vol. II, I. Untersuchung.

mas nem toda relação mostra. Assim aparece o caráter formal e geral da relação. Para se investigar os fenômenos de referência, sinal e significado, de nada adianta 51
caracterizá-los como relação. Deve-se, em última instância, mostrar que a própria "relação", devido a seu caráter formal geral, tem sua origem ontológica numa referência.

Se a presente análise se limita a interpretar a diferença entre sinal e o fenômeno de referência, então, dentro dessa limitação, não se poderá investigar adequadamente a multiplicidade de todos os sinais possíveis. Dentre os sinais, existem anúncios, prenúncios, vestígios, marcas, distintivos cuja ação de mostrar difere em cada caso, mesmo abstraindo-se daquilo que cada vez serve como sinal. Deve-se distinguir entre esses "sinais", rastro, resto, monumento, documento, testemunho, símbolo, expressão, manifestação, significado. Tendo em vista seu caráter formal de relação, esses fenômenos se deixam facilmente formalizar; hoje, temos a tendência de submeter todos os entes a uma "interpretação" na chave de "relação". Trata-se de uma interpretação que sempre "dá certo" porque, no fundo, não diz nada, como, por exemplo, o esquema de forma e conteúdo, tão facilmente utilizado.

Escolhemos como exemplo de sinal aquele que, numa análise posterior, desempenhará a função de exemplo numa outra perspectiva. Recentemente, instalou-se nos veículos uma seta vermelha e móvel, cujo posicionamento mostra, cada vez, por exemplo num cruzamento, qual o caminho que o carro vai seguir. O posicionamento da seta é acionado pelo motorista. Esse sinal é um instrumento que está à mão, não apenas na ocupação (dirigir) do motorista. Também os que não estão no veículo e justamente eles fazem uso desse instrumento, esquivando-se para o lado indicado ou ficando parados. Esse sinal está à mão dentro do mundo na totalidade do conjunto instrumental dos meios de transporte e regras de trânsito. Enquanto instrumento, esse instrumento-sinal se constitui por referência. Possui o caráter de "ser para" (Um-zu), possui sua serventia definida, ele é para mostrar. Essa ação de mostrar do sinal pode ser

apreendida como "referência". Deve-se, no entanto, observar: essa "referência" enquanto sinal não é a estrutura ontológica do sinal enquanto instrumento.

A "referência" enquanto ação de mostrar funda-se, ao contrário, na estrutura ontológica do instrumento, isto é, na serventia. Essa não faz de um ente um sinal. Também o instrumento "martelo" se constitui por uma serventia, embora com isso o martelo não seja um sinal. A "referência" mostrar é a concreção ôntica do para quê (Wozu) de uma serventia, que determina um instrumento específico. A referência "serventia para" é, em contrapartida, uma determinação ontológica categorial do instrumento como instrumento. Para a constituição do instrumento como tal, o fato de o para quê (Wozu) se concretizar na ação de mostrar é, como tal, apenas contingente. A diferença entre referência enquanto serventia e referência enquanto sinal torna-se visível, a grosso modo, no exemplo do sinal. Ambas se identificam tão pouco que é somente em sua unidade que possibilitam a concreção de uma determinada espécie de instrumento. Quanto mais segura for, em princípio, a diferença entre a ação de mostrar e a referência constitutiva do instrumento, tanto mais inquestionável será a remissão própria e mesmo privilegiada que o sinal tem com o modo de ser da totalidade instrumental, à mão dentro do mundo, e com a sua determinação mundana. No modo de lidar da ocupação, o instrumento-sinal tem um emprego 'preferencial. Entretanto, do ponto de vista ontológico, a simples constatação desse fato não é suficiente. Deve-se esclarecer ainda o fundamento e o sentido dessa preferência.

O que diz a ação de mostrar de um sinal? A resposta só é possível, determinando-se o modo de lidar adequado com o instrumento-sinal. Para isso, deve ser também, possível apreender, de modo genuíno, a sua manualidade. Qual a maneira adequada de tratar com sinais? Seguindo a orientação do exemplo mencionado (seta), deve-se dizer: o comportamento correspondente (ser) aos sinais encontrados é o "desvio" ou o "ficar parado" diante do veículo que se aproxima com uma seta acionada. O desviar-se enquanto tomada de uma direção pertence essencialmente ao ser-no-mundo da pre-sença. Ela

sempre está, de algum modo, a caminho e numa direção; ficar e parar são apenas casos limites desse "estar a caminho" direcionado. O sinal se dirige a um ser-no-mundo especificamente espacial. Propriamente, não "apreendemos" o sinal quando somente o olhamos e constatamos ser ele uma coisa que mostra. Mesmo quando seguimos com os olhos a direção mostrada pela seta e vemos algo simplesmente dado no sentido em que aponta a seta, também não nos encontramos, em sentido próprio, com o sinal. Ele se volta para a circunvisão do modo de lidar da ocupação e isso de tal maneira que a circunvisão, seguindo-lhe a indicação, dá uma "visão panorâmica" explícita de cada envergadura do mundo circundante. A visão panorâmica da circunvisão não apreende o que está à mão; ao contrário, ela recebe uma orientação no mundo circundante. Uma outra possibilidade da experiência do instrumento consiste na seta se apresentar como um instrumento pertencente ao veículo; com isso, não é preciso que se tenha descoberto o caráter instrumental específico da seta, podendo permanecer inteiramente indeterminado o que e como ele mostra e, apesar disso, o que assim vem ao encontro não é uma simples coisa. Ao contrário da constatação imediata de uma multiplicidade indeterminada-de instrumentos, a experiência de uma coisa exige a sua determinação própria.

Sinais dessa espécie possibilitam o encontro do que está à mão, ou melhor, tornam o seu conjunto tão acessível que o modo de lidar da ocupação propicia e assegura para si uma orientação. Sinal não é uma coisa que se ache numa relação de amostragem com outra coisa, mas um instrumento que, explicitamente, eleva um todo instrumental à circunvisão, de modo que a determinação mundana do manual se anuncie conjuntamente. No anúncio e prenúncio, "mostra-se" o "que vem", embora não no sentido do que apenas há de ocorrer, do que se acrescenta ao que já é simplesmente dado; o "que vem" é algo para o que estávamos preparados ou "devemos nos preparar" quando ocupados com outra coisa. No vestígio, o que se deu e aconteceu torna-se acessível à circunvisão. A marca mostra "onde" se está. Os sinais mostram, primordialmente, "em que" se vive, junto a que a ocupação se detém, que conjuntura está em causa.

A singularidade do caráter instrumental do sinal evidencia-se em sua "criação". Cria-se o sinal numa previsão própria da circunvisão e a partir dela. É uma previsão que necessita da possibilidade manual de, a cada passo, fazer anunciar o mundo circundante para a circunvisão, mediante o que está à mão. O caráter acima descrito de não sobressair e nem deter-se em si mesmo pertence ao ser do que está mais imediatamente à mão dentro do mundo. É por isso que o modo de lidar da circunvisão no mundo circundante necessita de um instrumento à mão que assuma, em seu próprio caráter instrumental, a "obra" de causar surpresa de um manual. É por isso que a produção desses instrumentos (dos sinais) deve visar à sua surpresa. Com isso, porém, eles não se tornam seres simples e arbitrariamente dados. Ao contrário, os sinais são "instalados" de determinado modo, na intenção de um fácil acesso.

A criação de sinais, todavia, não precisa ser necessariamente produção de um instrumento que antes não se achava absolutamente à mão. Os sinais também surgem ao se tomar como sinal algo que já está à mão. Nesse modo, a criação de sinais revela um sentido ainda mais originário. A ação de mostrar não dá origem apenas a uma disponibilidade orientada na circunvisão de um conjunto instrumental à mão e do mundo circundante em geral, mas ela pode até mesmo principiar um movimento de descoberta. Aquilo que é tomado como sinal só se torna acessível através de sua manualidade. Se, por exemplo, no cultivo do campo, o vento sudeste "vale" como sinal de chuva, então essa "validade" ou "valor atribuído" a esse ente não é um acréscimo a algo já simplesmente dado em si mesmo como a corrente de ar ou uma determinada direção geográfica. Enquanto algo que somente ocorre, mesmo que possa ser meteorologicamente acessível, o vento sudeste nunca é simplesmente dado antes de qualquer coisa para então adquirir a função de um prenúncio. A circunvisão própria ao cultivo do campo é que, levando-o em conta, descobre justamente aí o vento sudeste em seu ser.

No entanto, poder-se-ia objetar que o que é tomado como sinal deve ter-se tomado acessível previamente em si mesmo e ter sido apreendido antes da criação do

sinal. Certamente ele deve, de alguma maneira, ter sido constatado previamente. Fica, no entanto, a questão de como se descobre o ente nesse encontro prévio, se é como uma coisa que ocorre pura e simplesmente e não tanto como um instrumento não compreendido, ou se é como um manual que até então se mantinha entranhado para a circunvisão por não se saber "o que fazer" com ele. Também aqui, novamente, não se deve interpretar os caracteres instrumentais do manual ainda não descobertos pela circunvisão como mera coisalidaãe, destinada a uma apreensão do que é simplesmente dado.

No modo de lidar cotidiano, a manualidade do sinal e a sua surpresa, que pode ser produzida segundo várias intenções e modos, documentam não apenas a não surpresa constitutiva do que mais imediatamente está à mão. Também indicam que é o próprio sinal que retira a sua surpresa da não surpresa do todo instrumental, à mão na cotidianidade de modo "evidente", como, por exemplo, o costume de se dar um "nó no lenço" como marca de lembrança. O que ele mostra é que há sempre algo com que se ocupar na circunvisão da cotidianidade. Esse sinal pode mostrar muitas coisas e das mais diversas espécies. A envergadura do que se pode mostrar nesse sinal corresponde à limitação do uso e da compreensão. Na maior parte das vezes, enquanto sinal, ele não apenas está à mão somente para o seu "criador" como, mesmo para ele, pode-se tornar inacessível, de tal maneira que um segundo sinal se faz necessário para o emprego possível do primeiro pela circunvisão. Embora não podendo ser usado como sinal, o nó não perde o seu caráter de sinal, adquirindo uma importunidade inquietante.

Poder-se-ia cair na tentação de ilustrar o papel primordial do sinal na ocupação cotidiana para a própria compreensão do mundo com o uso abundante de "sinais", característico da pre-sença primitiva, ou seja, com o fetiche e a magia. De certo, a criação de sinais que está à base desse tipo de uso de sinais não se faz segundo uma intenção teórica e nem através de uma especulação teórica. O uso de sinais permanece inteiramente no âmbito de um ser-no-mundo "imediato". Num exame mais minucioso, porém, torna-se claro que a interpretação de fetiche e magia feita pela idéia de sinal não é, de modo

algum, suficiente para apreender o modo de "estar à mão" dos entes que vêm ao encontro no mundo primitivo. No que concerne ao fenômeno do sinal, poder-se-ia fazer a seguinte interpretação: para o homem primitivo, o sinal e o assinalado coincidem. O próprio sinal pode representar o assinalado não somente no sentido de substituí-lo mas, sobretudo, no sentido de que o próprio sinal é sempre o assinalado. Essa estranha coincidência de sinal e assinalado não reside, contudo, no fato de que a coisa sinal já teria feito a experiência de uma certa "objetivação", sendo experimentada como pura coisa e, desse modo, transferida com o assinalado para a mesma região ontológica do simplesmente dado. A "coincidência" não é identificação do que antes estava isolado mas um sinal que ainda-não-está-livre do designado. Esse uso de sinal desaparece inteiramente em ser para o assinalado, a ponto de ainda não se poder separar um sinal como tal. A coincidência não se funda numa primeira objetivação mas na total falta de objetivação. Isso significa, no entanto, que os sinais não foram descobertos como instrumento e que, por fim, o "manual" intramundano ainda não possui de forma alguma o modo de ser do instrumento. Presumivelmente, esse diapasão ontológico (manualidade e instrumento), bem como a ontologia da coisalidade, não pode contribuir em nada para uma interpretação do mundo primitivo. Se, no entanto, uma compreensão do ser é constitutiva da pre-sença primitiva e do mundo primitivo em geral, então torna-se ainda mais urgente a elaboração da idéia "formal" de mundanidade, ou seja, de um fenômeno que é de tal maneira passível de modificações que todas as proposições ontológicas, seja no contexto fenomenal prefixado do que ainda não é isso ou do que já não é mais isso, recebam um sentido fenomenal positivo a partir do que não é.

Esta interpretação do sinal tinha apenas a finalidade de oferecer um apoio fenomenal para se caracterizar a referência. A relação entre sinal e referência é tríplice: 1. Na estrutura do instrumento, a ação de mostrar enquanto possível concreção do para quê (Wozu) de uma serventia funda-se no ser para (Um-zu) (referência). 2. A ação de mostrar do sinal enquanto caráter instrumental do que se acha à mão pertence a uma totalidade instrumental, a um conjunto referencial. 3. O sinal

não está apenas à mão junto com outro instrumento mas, em sua manualidade, o mundo circundante se toma, cada vez, explicitamente acessível à circunvisão. O sinal está onticamente à mão e, enquanto esse instrumento determinado, desempenha, ao mesmo tempo, a função de alguma coisa que indica a estrutura ontológica de manualidade, totalidade referencial e mundanidade. Aí se enraiza o privilégio desse manual em meio ao mundo circundante ocupado pela circunvisão. Se, portanto, a própria referência deve ser, do ponto de vista ontológico, fundamento do sinal, ela mesma não pode ser concebida como sinal. Na medida em que a própria referência constitui manualidade, ela não é a determinação ôntica de um manual. Em que sentido a referência é a "pressuposição" ontológica do manual e em que medida, na qualidade de fundamento ontológico, é também constitutivo da mundanidade em geral?

§ 18. Conjuntura e significância: a mundanidade do mundo

O manual vem ao encontro dentro do mundo. O ser desse ente, a manualidade, remete ontologicamente, portanto, de alguma maneira, ao mundo e à mundanidade. Em todo manual, o mundo já está "pre-sente". Embora não de forma temática, o mundo já se descobre ante- 52
cipadamente em todo encontro. Ele pode, no entanto, aparecer também em certos modos de lidar com o mundo circundante. É a partir do mundo que o manual está à mão. Como o mundo deixa e faz encontrar o manual? A análise feita até o momento mostrou: o ente intramundano que vem ao encontro é liberado em seu ser para a circunvisão própria da ocupação, é levado em conta. O que diz essa liberação prévia e como ela há de ser compreendida como distintivo ontológico do mundo? Com quais problemas se depara a questão da mundanidade do mundo?

Indicou-se a constituição instrumental do manual como referência. Como o mundo pode liberar em seu ser os entes dotados desse modo de ser? Por que esse ente é o que vem ao encontro em primeiro lugar? Consideramos a serventia, o dano, a possibilidade de emprego

etc., como referências determinadas. O para quê de uma serventia (Wozu) (N26) e o em quê (Wofür) de uma possibilidade de emprego delineiam a concreção possível da referência. A "ação de mostrar" do sinal, o "martelar" do martelo, contudo, não são propriedades dos entes. Não são propriedades em sentido algum, caso esse termo deva designar a estrutura ontológica de uma determinação possível de coisas. Em todo caso, o manual é apropriado ou não apropriado e, nessas apropriações, suas "propriedades" se acham, por assim dizer, articuladas, do mesmo modo que o ser simplesmente dado, na qualidade de modo possível de ser de um manual na manualidade. A serventia (referência), porém, como constituição do instrumento, também não é o ser apropriado de um ente mas a condição ontológica da possibilidade para que possa ser determinado por apropriações. O que diria, pois, nesse caso, referência? O ser do manual tem a estrutura da referência. Isso significa: ele possui, em si mesmo, o caráter de estar referido a. O ente se descobre na medida em que está referido a uma coisa como o ente que ele mesmo é. O ente tem com o ser que ele é algo junto. O caráter ontológico do manual é a conjuntura. (N27) Na conjuntura se diz: algo se deixa e faz junto. É essa remissão de "com... junto..." que se pretende indicar com o termo referência.

Conjuntura é o ser dos entes intramundanos em que cada um deles já, desde sempre, liberou-se. Junto com ele, enquanto ente, sempre se dá uma conjuntura. O fato de se dar uma conjuntura constitui a determinação ontológica do ser deste ente e não uma afirmação ôntica sobre ele. Aquilo junto a que possui uma conjuntura é o para quê (Wozu) da serventia, o em quê (Wofür) da possibilidade de emprego. Com o para quê (Wozu) da serventia pode-se dar, novamente, uma conjuntura própria; por exemplo, junto com esse manual que chamamos, por isso mesmo, de martelo, age a conjuntura de pregar, junto com o pregar dá-se a proteção contra as intempéries; esta "é" em função (cf. N26) do abrigo da pre-sença, ou seja, está em função de uma possibilidade do seu ser. A partir da totalidade con-juntural, sempre se delineia que conjuntura se dá com um manual. A totalidade conjuntural que constitui, por exemplo, o manual em sua manualidade numa oficina é "anterior" a

cada instrumento singular, da mesma forma que a totalidade conjuntural de uma estância com todos os utensílios e apetrechos. No entanto, a própria totalidade conjuntural remonta, em última instância, a um para quê (Wozu) onde já não se dá nenhuma conjuntura, que em si mesmo já não é um ente segundo o modo de ser do manual dentro de um mundo, mas sim um ente cujo ser se determina como ser-no-mundo onde a própria mundanidade pertence à sua constituição ontológica. Esse para quê (Wozu) primordial não é um ser para isso (Dazu), no sentido de um possível estar junto numa conjuntura. O "para quê" (Wozu) primordial é um estar em função de. "Em função de", porém, sempre diz respeito ao ser da pre-sença que, sendo, está essencialmente em jogo seu próprio ser. Nesse primeiro momento, não se deve aprofundar o contexto indicado que conduz da estrutura da conjuntura para o ser da pre-sença enquanto função única e própria. Antes disso é preciso esclarecer, de modo mais amplo, o "deixar e fazer em conjunto" a fim de apreendermos a determinação do fenômeno da mundanidade e, assim, podermos colocar seus respectivos problemas.

Do ponto de vista ôntico, deixar e fazer em conjunto significa: no âmbito de uma ocupação de fato, deixar e fazer de tal modo que o manual seja como 53
ele agora é e com o que ele é assim. Para nós, esse sentido ôntico do "deixar e fazer ser" é apreendido em princípio ontologicamente. Com isso interpretamos o sentido da liberação prévia do manual que imediatamente se dá no mundo. Deixar e fazer "ser" previamente não diz levar pela primeira vez algo a seu ser e produzi-lo, mas descobrir, em sua manualidade, o que já "é" e, assim, deixar e fazer vir ao encontro o ente desse modo de ser. M
Esse deixar e fazer em conjunto "a priori" é a condição de possibilidade para o manual vir ao encontro de tal maneira que, no modo de lidar ôntico com o encontro dos entes, a pre-sença possa deixar e fazer em conjunto, em sentido ôntico. Do ponto de vista ontológico, porém, deixar e fazer ser em conjunto diz respeito à liberação de todo manual como manual, quer possuindo onticamente algo em conjunto, quer sobretudo sendo um ente que, justo por isso, não tem onticamente algo em conjunto. Esse último é, de início e na maior parte das

vezes, algo que, na ocupação, nós não deixamos "ser" como ele é, no sentido de um ente descoberto, mas que trabalhamos, melhoramos ou destruímos.

Esse deixar e fazer com que algo já sempre em conjunto se tenha liberado numa conjuntura é um
55 perfeito a priori, que caracteriza o modo de ser da própria pre-sença. Compreendido do ponto de vista ontológico, esse deixar e fazer em conjunto consiste numa liberação prévia dos entes em sua manualidade intramundana. É a partir do estar junto que se libera o estar com da conjuntura. É na ocupação que o estar com se encontra com esse manual. Na medida em que se lhe mostra um ente, ou seja, na medida em que se descobre em seu ser, ele já se acha à mão no mundo circundante e não "pela primeira vez" apenas como "matéria do mundo" simplesmente dada.

A própria conjuntura, enquanto ser do manual, se descobre sempre e apenas com base na descoberta prévia de uma totalidade conjuntural. Numa conjuntura descoberta, ou seja, num manual que vem ao encontro, se acha, assim, pré-descoberto o que chamamos de determinação mundana do manual. Essa totalidade conjuntural pré-descoberta guarda em si uma remissão ontológica ao mundo. O deixar e fazer em conjunto, que libera o ente para uma totalidade conjuntural, já deve ter aberto, de algum modo, a perspectiva (N28) para a qual se libera. A perspectiva para a qual se libera o manual dentro do mundo circundante é de tal modo que se torna acessível como ente intramundano, não podendo ser concebida ela mesma como um ente desse modo de ser. Se, doravante, reservamos a palavra descoberta (N29) como termo de uma possibilidade ontológica de todos os entes não dotados do caráter da pre-sença, então essa perspectiva não é, em sua essência, passível de descoberta.

Mas o que significa dizer que a perspectiva para a qual se libera, pela primeira vez, o ente intramundano deve estar previamente aberta? Ao ser da pre-sença pertence uma compreensão do ser. Compreensão tem o seu ser num compreender. Se convém essencialmente à presença o modo de ser-no-mundo, é que a compreensão de ser-no-mundo pertence ao acervo essencial de sua compreensão do ser. A abertura prévia da perspectiva,

em que acontece a liberação dos entes intramundanos que vêm ao encontro, nada mais é do que a compreensão do mundo com que a pre-sença, enquanto ente, já está sempre em relação.

O deixar e fazer previamente junto... com... funda-se numa compreensão de deixar e fazer em conjunto, numa compreensão do estar junto e do estar com de uma conjuntura. Isso e o que lhe subjaz mais remotamente como o ser para isso, em cuja conjuntura se dá a função para onde, em última instância, retoma todo para quê (Wozu), tudo isso já deve estar previamente aberto numa certa possibilidade de compreensão. Mas em que a pre-sença se compreende pré-ontologicamente como ser-no-mundo? Na compreensão do contexto de remissões supramencionado, a pre-sença já se referiu a um ser para, a partir de um poder ser explícito ou implícito, próprio ou impróprio, em função do qual ela mesma é. Assim, delineia-se um ser para isso, como possível estar junto de um deixar e fazer em conjunto, o qual estruturalmente deixa e faz entrar junto com alguma coisa. A partir de uma função, a pre-sença sempre se refere ao estar com de uma conjuntura, ou seja, já permite sempre, na medida em que é, que o ente venha ao encontro como manual. A perspectiva dentro da qual se deixa e se faz o encontro prévio dos entes constitui o contexto em que a pre-sença se compreende previamente segundo o modo de referência. O fenômeno do mundo é o contexto em quê (Worin) da compreensão referencial, enquanto perspectiva de um deixar e fazer encontrar um ente no modo de ser da conjuntura. A estrutura da perspectiva em que a pre-sença se refere constitui a mundanidade do mundo.

A pre-sença está originariamente familiarizada com o contexto em que, desse modo, ela sempre se compreende. Tal familiaridade com o mundo não exige, necessariamente, uma transparência teórica das remissões que constituem o mundo como mundo. Na familiaridade com o mundo, constitutiva da pre-sença e que também constitui a compreensão do ser da pre-sença, funda-se a possibilidade de uma interpretação ontológico-existencial explícita dessas remissões. Tal possibilidade pode ser apreendida

expressamente quando a própria pre-sença assume a tarefa de interpretar originariamente o seu ser e suas possibilidades ou até o sentido do ser em geral.

Nestas análises, expôs-se apenas o horizonte em que se pode buscar o mundo e a mundanidade. Para a consideração posterior é preciso esclarecer primeiro, mais nitidamente, como se deve apreender ontologicamente o contexto referencial da pre-sença.

A compreensão, que a seguir será analisada mais profundamente (cf. § 31), contém, numa abertura prévia, as remissões mencionadas. Detendo-se nessa familiaridade, a compreensão se atém a estas remissões como o contexto em que se movem as suas referências. A própria compreensão se deixa referenciar nessas e para essas remissões. Apreendemos o caráter de remissão dessas remissões de referência como ação de significar. (N30) Na familiaridade com essas remissões, a pre-sença "significa" para si mesma, ela oferece o seu ser e seu poder-ser a si mesma para uma compreensão originária, no tocante ao ser-no-mundo. A função significa um ser para, este um ser para isso, esse um estar junto em que se deixa e faz em conjunto, esse um estar com da conjuntura. Essas remissões estão acopladas entre si como totalidade originária. Elas são o que são enquanto ação de significar (Bedeuten), onde a própria pre-sença se dá a compreender previamente a si mesma no seu ser-no-mundo. Chamamos de significância o todo das remissões dessa ação de significar (Bedeuten). A significância é o que
56 constitui a estrutura do mundo em que a pre-sença já é sempre como é. Em sua familiaridade com a significância, a pre-sença é a condição ôntica de possibilidade para se poder descobrir os entes que num mundo vêm ao encontro no modo de ser da conjuntura (manualidade) e que se podem anunciar em seu em-si. A pre-sença como tal é sempre esta pre-sença com a qual já se descobre essencialmente um contexto de manuais. Na me-
57 dida em que é, a pre-sença já se referiu a um "mundo" que lhe vem ao encontro, pois pertence essencialmente a seu ser uma referencialidade.

Todavia, a própria significância, com que a presença sempre está familiarizada, abriga em si a condição ontológica da possibilidade de a pre-sença, em seus

movimentos de compreensão e interpretação, poder abrir "significados", que, por sua vez, fundam a possibilidade da palavra e da linguagem. 58

A abertura da significância como constituição existencial da pre-sença, o ser-no-mundo, é a condição ôntica da possibilidade de se descobrir uma totalidade conjuntural.

Determinando o ser do manual (conjuntura) e até a própria mundanidade, como contexto referencial, não será então que o "ser substancial" do ente intramundano se dissolve num sistema de relações e, na medida em que relações são sempre "algo pensado", o ser dos entes intramundanos não desaparecería nesse caso no "pensamento puro"?

No âmbito do presente campo de investigação, as diferenças repetidas vezes marcadas entre as estruturas e dimensões da problemática ontológica devem-se manter fundamentalmente separadas: 1) o ser dos entes intramundanos, que primeiro vêm ao encontro (manualidade);
2) o ser dos entes (ser simplesmente dado) que se acham e se podem determinar num percurso autônomo de descoberta através dos entes que primeiro vêm ao encontro;
3) o ser da condição ôntica de possibilidade da descoberta de entes intramundanos em geral, a mundanidade do mundo. Este último é uma determinação existencial do ser-no-mundo, ou seja, da pre-sença. Os outros dois conceitos de ser são categorias e abrangem entes que não possuem o modo de ser da pre-sença. Pode-se apreender formalmente o conceito referencial que constitui o mundo como significância no sentido de um sistema de relações. Deve-se, porém, atentar para o fato de que tais formalizações nivelam de tal modo os fenômenos que, em remissões tão "simples" como as que a significância abriga, perdem o conteúdo propriamente fenomenal. Essas "relações" e "relatas" do ser-para, da função, do estar com de uma conjuntura, em seu conteúdo fenomenal, resistem a toda funcionalização matemática; também não são algo pensado, posto pela primeira vez pelo pensamento, mas remissões em que a circunvisão da ocupação sempre se detém como tal. Esse "sistema de relações" constitutivo da mundanidade dissolve tão pouco o ser do manual intramundano que, na verdade, é só 59

com base na mundanidade do mundo que ele pode descobrir-se em seu "em-si substancial". E somente quando o ente intramundano em geral puder vir ao encontro é que subsiste a possibilidade de se tornar acessível o que, no âmbito deste ente, é simplesmente dado. Com base neste ser simplesmente dado é que se podem determinar "propriedades" desses entes em "conceitos de funções matemáticas". Conceitos de função dessa espécie só se tornam ontologicamente possíveis remetendo-se a um ente cujo ser possui o caráter de pura substancialidade. Conceitos de função não são outra coisa do que conceitos formalizados de substância.

Para que a problemática ontológica da mundanidade se possa realçar com maior nitidez é preciso que se esclareça, antes de prosseguir a análise, a interpretação da mundanidade num caso de oposição extremada.

B. CONTRAPOSIÇÃO DA ANALISE DA MUNDANIDADE À INTERPRETAÇÃO DO MUNDO DE DESCARTES

Só gradativamente é que a investigação poderá assegurar-se do conceito de mundanidade e das estruturas incluídas nesse fenômeno. Porque a interpretação do mundo parte, inicialmente, de um ente intramundano, e logo perde de vista o fenômeno do mundo em geral, tentaremos esclarecer ontologicamente esse ponto de partida em sua realização, talvez, mais extremada. Nós não nos contentaremos apenas com uma exposição sumária das coordenadas fundamentais da ontologia do "mundo" de Descartes. Questionaremos as suas pressuposições e procuraremos caracterizá-las à luz do que se obteve até aqui. Essa discussão há de possibilitar o reconhecimento de que as interpretações do mundo posteriores e, sobretudo, as anteriores a Descartes movem-se em "fundamentos" ontológicos não discutidos em princípio.

Descartes vê a determinação ontológica fundamental do mundo na extensio. Na medida em que, por um lado, a extensão é um dos constitutivos da espacialidade e, segundo Descartes, chega até a ser idêntica, e, por outro lado, a espacialidade constitui, em certo sentido, o mundo, a discussão da ontologia cartesiana do "mun-

do" propicia igualmente um ponto de apoio negativo para a explicação positiva da espacialidade do mundo circundante e da própria pre-sença. Trataremos a ontologia de Descartes em três pontos: 1. A determinação do "mundo" como res extensa (§ 19). 2. Os fundamentos dessa determinação ontológica (§ 20). 3. A discussão hermenêutica da ontologia cartesiana do "mundo" (§ 21). A reflexão a seguir só receberá uma fundamentação ampla pela destruição fenomenológica do "cogito'sum" (cf. parte II, seção II).

§ 19. A determinação do "mundo" como res extensa

Descartes distingue o "ego cogito" como res cogitans da "res corporea". Essa distinção determinará ontologicamente a distinção posterior entre "natureza" e "espírito". Por mais que, do ponto de vista ôntico, essa oposição esteja presa a tantas derivações de conteúdo, a falta de clareza de seus fundamentos ontológicos e dos próprios membros da oposição radica-se diretamente nessa distinção efetivada por Descartes. Dentro de que compreensão ontológica Descartes determinou o ser destes entes? O termo para o ser de um ente em si mesmo é substantia. Essa expressão ora designa o ser de um ente como substância, substancialidade, ora o próprio ente, uma substância. Essa ambigüidade de substantia, que já trazia em si o antigo conceito de oí>aí«., não é casual. 60

A determinação ontológica da res corporea exige a explicação da substância, isto é, da substancialidade deste ente como uma substância. O que constitui propriamente o ser em si mesmo da res corporea? Como se pode apreender uma substância como tal, ou seja, a substancialidade? Et quidem ex quolibet attribute substantia cognoscitur; sed una tamen est cuiusque substantiae praecipua proprietas, quae ipsius naturam essentiamque constituit, et ad quam aliae omnes referuntur.[29] As substâncias são acessíveis em seus "atributos" e cada substância possui uma propriedade principal a partir da qual a essência da substancialidade de uma

29. Principia I, n. 53, p. 25 (Oeuvres, ed. Adam-Tannery, vol. VIII).

determinada substância pode ser recolhida. Qual é esta propriedade no tocante à res corporea? Nempe extensio in longum, latum et profundum, substantiae corporeae naturam constituit.[30] A saber, a extensão em comprimento, altura e largura constitui o ser propriamente dito da substância corpórea que nós chamamos "mundo". O que dá esse privilégio à extensio? Nam omne aliud quod corpori tribui potest, extensionem praesupponit.[31] A extensão é a constituição ontológica do ente em causa que deve "ser" antes de quaisquer outras determinações ontológicas a fim de que estas possam "ser" o que são. A extensão deve, portanto, "ser atribuída" em primeiro lugar à coisa corpórea. Correlativamente, a prova para a extensão e a substancialidade do "mundo" por ela caracterizada realiza-se, de maneira a se mostrar, de tal modo que todas as outras determinações desta substância, principalmente divisio, figura, motus, só podem ser compreendidas como modos da extensio, ao passo que a extensio é compreensível sine figura vel motu.

Assim, uma substância corpórea, conservando toda a sua extensão, pode mudar variadamente a distribuição de seus modos, segundo as diversas dimensões, e apresentar-se em múltiplas formas como uma e mesma coisa. Atque unum et idem corpus, retinendo suam eandem quantitatem, pluribus diversis modis potest extendi: nunc scilicet magis secundum longitudinem, minusque secundum latitudinem vel profunditatem, ac paulo post e contra magis secundum latitudinem, et minus secundum longitudinem.[32]

Figura é um modus da extensio tanto quanto o movimento; pois só se apreende o motus, si de nullo nisi locali cogitemus, ac de vi a qua excitatur non inquiramus.[33] Se o movimento é uma propriedade real da res corporea, então, para que possa ser experimentada em seu ser, deve ser concebida a partir do ser deste próprio ente, da extensio, isto é, como puro deslocamento. "Força" ou algo assim não contribui em nada para a determinação do ser deste ente. Determinações como durities (dureza), pondus (peso), color (cor) podem ser extraí-

30. Idem.
31. Idem.
32. Idem, n. 64, p. 31.
33. Idem, n. 65, p. 32.

das da matéria, contudo esta permanece o que é. Essas determinações não constituem propriamente o seu ser e, na medida em que são, apresentam-se como modi da extensio. Descartes tenta mostrá-lo amplamente quanto à "dureza": Nam, quantum ad duritiem, nihil aliud de illa sensus nobis indicat, quam partes durorum corporum resistere motui manuum nostrarum, cum in illas incurrunt. Si enim, quotiescunque manus nostrae versus aliquam partem moventur, corpora omnia ibi existentia recederent eadem celeritate qua illae accedunt, nullam unquam duritiem sentiremus. Nec ullo mo do potest intelligi, corpora quae sic recederent, idcirco naturam corporis esse amissura; nec proinde ipsa in duritie consistit.[34] A dureza é experimentada no tato. O que nos "diz" o tato sobre a dureza? As partes das coisas duras "resistem" ao movimento da mão, por exemplo, ao querer empurrar. Se os corpos duros, isto é, os que não cedem à pressão, trocassem de lugar com a mesma velocidade com que a mão "corre" em direção aos corpos, então nunca se chegaria a tocá-los, e a dureza nunca seria percebida, e com isso, portanto, nunca seria dureza. No entanto, não se compreende de forma alguma de que maneira as coisas que se afastam nessa velocidade haveríam de, com isso, perder algo de sua corporeidade. Se elas a conservam em mudanças de velocidade, que tornariam impossível a "dureza", é porque esta não pertence ao ser desses entes. Eademque ratione ostendi potest, et pondus, et colorem, et alias omnes eiusmodi qualitates, quae in materia corporea sentiuntur, ex ea tolli posse, ipsa integra remanente: unde sequitur, a nulla ex illis eius (sc. extensionis) naturam dependere.[35] O que constitui, pois, o ser da res corporea é a extensio, o omnimodo divisibile, figurabile et mobile, ou seja, aquilo que se pode alterar em qualquer modo de divisibilidade, figuração e movimento, o capax mutationum, o que se mantém, remanet, em todas essas alterações. Aquilo que, na coisa corpórea, satisfaz a uma tal permanência constante é o que nela propriamente há de ente, a ponto de caracterizar assim a substancialidade desta substância.

34. Idem, II, n. 4, p. 42.
35. Idem.

§20. Os fundamentos da determinação ontológica do "mundo"

A substancialidade é a idéia de ser a que remete a caracterização ontológica da res extensa. Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Por substância só podemos entender um ente que é de tal modo que para ser não necessite de nenhum outro ente.[36] O ser de uma "substância" caracteriza-se por uma não necessidade. O que em seu ser não necessita absolutamente de outro ente satisfaz, em sentido próprio, à idéia de substância — este ente é o ens perfectissimum. Substantia quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus.[37] Ao ser entendido como ens perfectissimum, "Deus" é aqui um título puramente ontológico. Ao mesmo tempo, o que se entende "evidentemente" junto com o conceito Deus possibilita uma interpretação ontológica do momento constitutivo da substancialidade, a saber, da não necessidade. Alias vero omnes (res), non nisi ope concursus Dei existere posse percipimus.[38] Todo ente que não for Deus necessita de produção em sentido amplo e de conservação. A produção de algo simplesmente dado, ou também a necessidade de se produzir, constituem o horizonte em que se compreende o "ser". O ente que não for Deus é ens creatum. Entre ambos os entes, subsiste uma diferença "infinita" de ser e, apesar disso, chamamos de ente tanto o criado como o criador. Por conseguinte, usamos a palavra ser numa extensão tal, que o seu sentido abrange uma diferença "infinita". Por isso e com certo direito, podemos chamar também o ente criado de substância. Sem dúvida, com relação a Deus, esse ente necessita de produção e conservação mas, dentro da região dos entes criados, do "mundo" no sentido de ens creatum, existe algo que "não necessita de um outro ente", no tocante à produção e conservação das criaturas, por exemplo do homem. Tais substâncias são duas: a res cogitans e a res extensa.

O ser da substância cuja principal proprietas é a extensio pode, por conseguinte, ser determinado ontolo-

36. Idem, n. 51, p. 24.
37. Idem, n. 51, p. 24.
38. Idem, n. 51, p. 24.

gicamente em seus princípios quando se tiver esclarecido o sentido de ser, "comum" às três substâncias, à infinita e às duas finitas. No entanto, nomen substantiae non convenit Deo et illis univoce, ut dici solet in Scholis, hoc est... quae Deo et creaturis sit communis.[39] Descartes toca aqui num problema que, de maneira variada, ocupou a ontologia medieval, qual seja, a questão de que modo o significado de ser designa o ente cada vez referido. Nas afirmações "Deus é" e "o mundo é" predicamos o ser. Essa palavra "é" não pode indicar o ente cada vez referido no mesmo sentido (m>vo>vú|j.o>ç, univoce), já que 61
entre ambos existe uma diferença infinita de ser; se a significação do "é" fosse unívoca, então o criado teria o mesmo sentido que o não criado ou o não criado seria rebaixado a um criado. "Ser", entretanto, não desempenha a função de um simples nome, mas em ambos os casos "ser" é compreendido. A escolástica apreende o sentido positivo da significação de "ser" como significação "analógica" para distingui-la da significação unívoca ou meramente sinônima. Apoiando-se em Aristóteles, em quem o problema já se delineou no ponto de partida da ontologia grega, fixaram-se vários modos de analogia, segundo os quais também as "Escolas" se distinguiam quanto à apreensão da função significativa de ser. No tocante à elaboração ontológica ' do problema, Descartes fica muito aquém da escolástica[40], chegando mesmo a recuar diante da questão. Nulla eius (substantiae) nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis si communis.[41] Esse recuo indica que Descartes deixou sem discussão o sentido de ser e o caráter de "universalidade" desse significado contidos na idéia de substancialidade. Sem dúvida, a ontologia medieval, do mesmo modo que a antiga, questionou muito pouco o que o próprio ser designa. Por isso não é de admirar que uma questão como a que se refere aos modos de significação do ser não tenha progredido, enquanto se pretender discuti-la com base num sentido não esclarecido do ser que o significado "exprime". O sentido permaneceu não esclarecido porque foi tomado por "evidente". 62

39. Idem, n. 51, p. 24.
40. Cf. aqui Opuscula omnia Thomae de Vio Caletanl Cardinalis. Lugdunl 1580, tomus III, Tractatus V: de nominum analogia, p. 211-219.
41. Descartes, Principia I, n. 51, p. 24.

Descartes não apenas recua inteiramente diante da questão ontológica da substancialidade, como acentua explicitamente que a substância como tal, isto é, a substancialidade, já é em si mesma, de antemão, inacessível para si mesma. Verumtamen non potest substantia primum animadverti ex hoc solo, quod sit res existens, quia hoc solum per se nos non afficit.[42] O "ser" ele mesmo não nos "afeta", não podendo por isso ser percebido. Segundo a sentença de Kant, que apenas repete a frase de
63 Descartes, "o ser não é um predicado real". Com isso, renuncia-se em princípio à possibilidade de uma problemática pura do ser e busca-se uma saída pela qual se possam obter as determinações acima caracterizadas das substâncias. Porque "ser" de fato não é acessível como os entes, ele passa a ser expresso por determinações ônticas dos entes em questão, isto é, pelos atributos. Mas não por quaisquer atributos e sim por aqueles que satisfaçam, de maneira mais pura, ao sentido do ser e da substancialidade, pressupostos sem discussão. Na substantia finita, como res corporea, a extensão é a "atribuição" primordialmente necessária. Quin et facilius intelligimus substantiam extensam, vel substantiam cogitantem, quam substantiam solam, omisso eo quod cogitet vel sit extensa[43]; pois só se pode distinguir a substancialidade
64 ratione tantum e não realiter, e só se pode constatá-la como ente substancial em si mesmo.

Assim, tornaram-se claros os fundamentos ontológicos da determinação do "mundo" como res extensa: a idéia de substancialidade não é esclarecida no sentido de seu ser e, ademais, é apresentada como incapaz de esclarecimento, seguindo-se o desvio pela propriedade principal da respectiva substância. A razão para a ambigüidade do termo está na determinação da substância através de um ente substancial. O que se visa é a substancialidade, mas ela é entendida a partir de uma propriedade ôntica da substância. Porque o ôntico é colocado abaixo do ontológico, a expressão substância exerce um significado ora ontológico ora ôntico, funcionando, porém, na maioria das vezes, como significado misturado. Todavia, por detrás dessa diferença somenos importante de significado, permanece velado o fato de não se ter

42. Idem, n. 52, p. 25.
43. Idem, n. 63, p. 31.

dominado o problema ontológico fundamental. Sua elaboração impõe que "os vestígios" das equivocações sejam "seguidos" de maneira correta; quem tenta isso "não se ocupa" de "meros significados de palavras" mas se aventura na problemática mais originária das "coisas elas mesmas", a fim de trazer à luz tais "nuanças". 85

§ 21. A discussão hermenêutica da ontologia cartesiana do "mundo"

Impõe-se uma questão crítica: Será que esta ontologia do "mundo" investiga o fenômeno do mundo? Se não o faz, será que ao menos determina um ente intramundano a ponto de tornar visível a sua determinação mundana? Ambas as perguntas devem ser negadas. O ente que, em princípio, Descartes tenta apreender de maneira ontológica com a extensio é um ente que só pode ser descoberto mediante a passagem por um ente intramundano imediatamente à mão. Contudo, por mais que isso seja correto e por mais equivocada que seja a própria caracterização ontológica deste determinado ente intramundano (natureza) — tanto a idéia de substancialidade quanto o sentido de existit e ad existendum assumido em sua definição — subsiste a possibilidade de se colocar e desenvolver de algum modo o problema ontológico do mundo, através de uma ontologia fundada na distinção radical entre Deus, eu e "mundo". Se, porém, mesmo essa possibilidade não se der, então deve-se apresentar uma comprovação explícita de que Descartes não apenas fornece uma determinação ontológica falha, mas que a sua interpretação e seus fundamentos levaram a que se passasse por cima do fenômeno do mundo, bem como do ser dos entes intramundanos que estão imediatamente à mão.

Na exposição do problema da mundanidade (§ 14), indicou-se a importância de se obter uma via de acesso adequada ao fenômeno. Na discussão crítica do ponto de partida cartesian© teremos, pois, de perguntar: Que modo de ser da pre-sença é estabelecido como a via de acesso adequada ao que, enquanto extensio, Descartes identifica com o ser do "mundo"? A única via de acesso autêntica para esse ente é o conhecimento, a intellectio,

no sentido do conhecimento físico-matemático. O conhecimento matemático vale como o modo de apreensão dos entes, capaz de propiciar sempre uma posse mais segura do ser dos entes nele apreendidos. Em sentido próprio, só é aquilo que tem o modo de ser capaz de satisfazer ao ser acessível no conhecimento matemático. Este ente é aquilo que sempre é o que é; por isso, ao experimentar o modo de ser do mundo, o que constitui o seu ser propriamente dito é aquilo que pode mostrar o caráter de permanência constante, como remanens capax mutationum. Propriamente só é o que sempre permanece. E é isso o que a matemática conhece. O que no ente se toma acessível pela matemática constitui, portanto, o seu ser. Assim, de uma determinada idéia de ser, inserida no conceito de substancialidade e a partir da idéia de um conhecimento relativo ao ente assim conhecido, ditase, por assim dizer, ao "mundo" o seu ser. Descartes não retira o modo de ser dos entes intramundanos deles mesmos. Com base numa idéia de ser, velada em sua origem e não demonstrada em sua legitimidade (ser = constância do ser simplesmente dado), ele prescreve ao mundo o seu ser "próprio". Não é, portanto, principalmente o apoiar-se numa ciência particular e, por acaso,
66 especialmente estimada, a matemática, o que determina a ontologia do mundo, mas uma orientação fundamentalmente ontológica pelo ser enquanto constância do ser simplesmente dado, cuja apreensão é lograda, de modo excepcional, pelo conhecimento matemático. Descartes cumpre, assim, de maneira filosoficamente explícita, a virada das influências da ontologia tradicional sobre a física matemática moderna e os seus fundamentos transcendentais.

Descartes não precisa colocar o problema do acesso adequado ao ente intramundano. No predomínio ininterrupto da ontologia tradicional, já se decidiu antecipadamente o modo de apreender o ente propriamente dito. Esse se encontra no voeí-v, na "intuição" em seu sentido mais amplo, da qual o ôiawelv, o "pensamento", significa apenas uma forma fundada de realização. E, desta orientação ontológica fundamental, Descartes faz sua "crítica" do modo de acesso ao ente ainda possível de uma percepção intuitiva através da oposição entre sensatio (aïrsô-irioiç) e intellectio.

Descartes sabe muito bem que o ente não mostra, numa primeira abordagem, seu ser próprio. "Em primeira abordagem", o que se dá é essa coisa moldável, dotada de cor, gosto, dureza, frio, sonoridade. Mas isso e tudo o que os sentidos fornecem permanece ontologicamente sem importância. Satis erit, si advertamus sensuum perceptiones non referri, nisi ad istam corporis humani cum mente coniunctionem, et nobis quidem ordinarie exhibere, quid ad illam externa corpora prodesse possint aut nocere.[44] Os sentidos não dão a conhecer o ente em seu ser, ao contrário, anunciam meramente a utilidade e a desvantagem das coisas intramundanas "externas" para o ser humano dotado de corporeidade. Nos non docent, qualia (corpora) in seipsis existant[45]: não recebemos dos sentidos nenhuma indicação sobre os entes em seu ser. Quod agentes, percipiemus naturam materiae, sive corporis in universum spectati, non consistere in eo quod sit res dura, vel ponderosa, vel colorata, vel alio aliquo modo sensus afficiens: sed tantum in eo quod sit res extensa in longum, latum et profundum.[46]

A partir de uma análise crítica da interpretação elaborada por Descartes da experiência da dureza e resistência, aparece claramente quão pouco ele pôde permitir-se acolher e muito menos determinar o que, na sensibilidade, se mostra em seu modo próprio de ser (cf. § 19).

A dureza é compreendida como resistência. Assim como a dureza, esta última não é entendida num sentido fenomenal como alguma coisa que é experimentada em si mesma e, nessa experiência, passível de determinação. Para Descartes, resistência significa não sair do lugar, isto é, não sofrer deslocamento. Nesse sentido, a resistência de uma coisa significa permanecer num lugar determinado com relação a uma outra coisa que troca de lugar, ou trocar de lugar numa tal velocidade que pode ser por ela "alcançada". Mediante esta interpretação da experiência de dureza, apaga-se o modo de ser da percepção sensível e, com isso, a possibilidade de se apreender em seu ser o ente dado nessa percepção. Descartes

44. Idem II, n. 3, p. 41.
45. Idem, n. 3, p. 41.
46. Idem, n. 4, p. 42.

traduz o modo de ser da percepção de alguma coisa para o único modo de ser que conhece: a percepção de alguma coisa se torna justaposição determinada de duas res extensae simplesmente dadas, em que as suas relações de movimento se dão no modus da extensio que caracteriza primordialmente o ser simplesmente dado de uma substância corpórea. Sem dúvida, o "preenchimento" possível de um relacionamento tátil exige uma "proximidade" especial do que pode ser tocado. Isso, no entanto, não quer dizer que o tocar e a dureza que nele se anuncia consistam, do ponto de vista ontológico, na velocidade diferente de duas coisas corpóreas. Dureza e resistência não se mostram de forma alguma quando não se dá um ente dotado do modo de ser da pre-sença ou, ao menos, de um ser vivo.

Assim, para Descartes, a discussão dos possíveis acessos ao ente intramundano se acha sob a égide de uma idéia de ser, derivada de uma determinada região desse mesmo ente.

A idéia de ser como constância do ser simplesmente dado motiva não apenas uma determinação extremada do ser dos entes intramundanos e de sua identificação com o mundo em geral, como também impede que se perceba, de maneira ontologicamente adequada, os comportamentos da pre-sença. Com isso veda-se completamente o caminho para se ver o caráter fundado de toda percepção sensível e intelectual e para compreendê-las como uma possibilidade do ser-no-mundo. Descartes, no entanto, apreende o ser da "pre-sença", a cuja constituição fundamental pertence o ser-no-mundo, da mesma maneira que o ser da res extensa, isto é, como substância.

Será que com essas discussões críticas não se estará exigindo de Descartes uma tarefa — a qual se "comprova" não ter sido por ele solucionada — que se encontra totalmente fora de seu horizonte? Como Descartes poderia identificar com o mundo um determinado ente intramundano e seu ser, se desconhece inteiramente o fenômeno do mundo e, com isso, também qualquer intramundanidade?

No âmbito de uma discussão de princípio, não se deve ficar preso apenas a teses apreendidas doxografica-

mente. A discussão deve-se orientar pela tendência real da problemática mesmo que esta não ultrapasse uma compreensão vulgar. Resulta claro de suas Meditações (sobretudo da I e VI) que Descartes não somente quis colocar o problema do "eu e mundo" mas que pretendeu dar-lhe uma solução radical. As discussões anteriores visaram mostrar que a orientação fundamental pela tradição, desprovida ontologicamente de qualquer crítica positiva, impossibilitou que ele liberasse uma problemática ontológica originária da pre-sença. Essa orientação turvou-lhe a visão do fenômeno do mundo, forçando a ontologia do "mundo" a entrar na ontologia de um ente intramundano determinado.

Entretanto, poder-se-á objetar que, de fato, o problema do mundo e até o ser dos entes que imediatamente se dão ao encontro dentro do mundo ficam encobertos, mas que Descartes estabeleceu o fundamento para a caracterização ontológica dos entes intramundanos que, em seu ser, fundam qualquer outro ente, ou seja, a natureza material. Sobre ela, nível fundamental, edificam-se os demais níveis da realidade intramundana. Na coisa dotada de extensão como tal fundam-se, de início, as determinações que se mostram como qualidades mas que, "no fundo", são modificações quantitativas dos modos da própria extensio. Sobre estas mesmas qualidades redutíveis se plantam as qualidades específicas como belo, feio, útil, inútil, conveniente, inconveniente; numa primeira orientação, essas qualidades devem ser apreendidas pela coisalidade como predicados de valor não quantificáveis através dos quais a coisa, de início apenas material, classifica-se como um bem. Com esta hierarquização em níveis, a análise se aproxima dos entes que caracterizamos ontologicamente como instrumentos manuais. A análise cartesiana do "mundo" possibilita, pela primeira vez, uma construção segura da estrutura da manualidade; necessita apenas de uma complementação, facilmente exeqüível, da coisa natural para transformá-la numa perfeita coisa de uso. 61

Mas será que neste caminho, que faz abstração do problema específico do mundo, ainda se poderá alcançar ontologicamente o ser do que nos vem imediatamente ao encontro dentro do mundo? Não será que com esta

determinação material da coisa se estabelece implicitamente como ponto de partida um ser — a constância do ser simplesmente dado das coisas — que não experimenta nenhuma complementação ontológica através do aparelhamento posterior dos entes com predicados de valor, em que esses predicados permanecem apenas determinações ônticas de um ente que possui o modo de ser de coisa? O acréscimo de predicados de valor não é capaz de propiciar em nada uma nova perspectiva sobre o ser dos bens mas apenas pressupõe para estes o modo de ser de puras coisas simplesmente dadas. Valores são determinações simplesmente dadas de uma coisa. Em última instância, os valores têm sua origem ontológica unicamente no ponto de partida prévio da realidade das coisas como nível fundamental. Já a experiência pré-fenomenológica, no entanto, mostra nos entes entendidos como coisa algo que não pode ser inteiramente compreendido por meio desse caráter. O ser coisa necessita, pois, de uma complementação. Do ponto de vista ontológico, o que significa o ser dos valores, ou seja, "a sua valência", que Lotze compreendia como um modus de "afirmação"? O que significa ontologicamente esta "aderência" dos valores às coisas? Enquanto estas determinações não forem esclarecidas, a reconstrução das coisas de uso a partir das coisas naturais continuará sendo um empreendimento ontológico duvidoso, para não se dizer nada da distorção de princípio que sofre a problemática. E essa reconstrução de uma coisa de uso inicialmente "descascada" não necessitaria sempre de uma visão prévia e positiva do fenômeno cuja totalidade deve ser reproduzida na reconstrução? Se, porém, a sua própria constituição ontológica não tiver sido explicitada previamente de modo adequado, a reconstrução procederá sem qualquer projeto. Na medida em que a reconstrução e a "complementação" da ontologia tradicional do "mundo" chega, em seu resultado, ao mesmo ente do qual partiu a análise acima referida da manualidade instrumental e da totalidade conjuntural, surge a impressão de se ter esclarecido, de fato, o ser deste ente ou, ao menos, de tê-lo tomado como problema. Da mesma forma que Descartes não alcança o ser da substância com a extensio enquanto proprietas, assim também o recurso para as qualificações de

"valor" não é capaz de visualizar o ser como mera manualidade e muito menos de elevá-lo à esfera de um tema ontológico.

Descartes radicalizou o estreitamento da questão do mundo, reduzindo-a à questão sobre a coisalidade da natureza enquanto ente intramundano acessível em primeiro lugar. Consolidou a opinião de que o conhecimento ôntico de um ente, pretensamente o mais rigoroso, também constitui a via de acesso possível para o ser primário do ente que se descobre neste conhecimento. Trata-se, no entanto, de perceber também que mesmo as "complementações" da ontologia da coisa movem-se, em princípio, sobre a mesma base dogmática de Descartes.

Já indicamos (§ 14) que passar por cima do mundo e daquele ente que imediatamente vem ao encontro não é um acaso nem um lapso que pudesse ser posteriormente reparado, mas que isso se funda num modo de ser essencial da própria pre-sença. A ontologia cartesiana do mundo é ainda hoje vigente em seus princípios fundamentais. A crítica aqui empreendida só pode alcançar a sua legitimidade filosófica no momento em que a analítica da pre-sença tiver tornado transparentes, no âmbito desta problemática, as suas estruturas mais importantes. E, além disso, quando houver remetido ao conceito de ser o horizonte de sua possível compreensibilidade e, assim, tiver compreendido ontologicamente de modo originário tanto a manualidade quanto o ser simplesmente dado? 68

Para isso, deve-se mostrar (veja parte I, seção III):

1. Por que, no início da tradição filosófica decisiva para nós — explicitamente desde Parmênides — passou-se por cima do fenômeno do mundo? De onde provém a repetição contínua desse passar por cima?
2. Por que o ente intramundano se torna tema ontológico para esse fenômeno?
3. Por que este ente encontra-se, de início, na "natureza"?
4. Por que a complementação desta ontologia do mundo, que se sente necessária, cumpre-se em se recorrendo ao fenômeno dos valores?

Somente nas respostas a essas questões é que a problemática do mundo poderá alcançar uma compreensão positiva, que a origem de seus desvios poderá ser demonstrada e o fundamento de direito para se recusar a ontologia tradicional do mundo poderá ser comprovada.

As considerações a respeito de Descartes tiveram por intenção fazer compreender que o ponto de partida das coisas do mundo, aparentemente evidente, bem como a orientação pelo conhecimento pretensamente mais rigoroso desse ente não asseguram o solo sobre o qual se poderão encontrar fenomenalmente as constituições ontológicas imediatas do mundo, da pre-sença e dos entes intramundanos.

Quando, porém, lembramos que a espacialidade manifestamente também constitui o ente intramundano, torna-se, enfim, possível uma "recuperação" da análise cartesiana do "mundo". Com a explicitação radical da extensio como praesuppositum de toda determinação da res corporea, Descartes preparou a compreensão de um a priori, cujo conteúdo foi fixado posteriormente por Kant, de maneira mais penetrante. Dentro de certos limites, a análise da extensio independe da falta de uma interpretação explícita do ser deste ente dotado de extensão. O ponto de partida da extensão como determinação fundamental do "mundo" possui a sua razão fenomenal, embora nem a espacialidade do mundo, nem a espacialidade primeiramente descoberta dos entes que vêm ao encontro no mundo circundante e, sobretudo, a espacialidade da própria pre-sença possam por ela ser compreendidas ontologicamente.

C. O CIRCUNDANTE DO MUNDO CIRCUNDANTE E A ESPACIALIDADE DA PRE-SENÇA

No contexto de uma primeira caracterização do ser-em (cf. § 12), a pre-sença teve de ser delimitada frente a um modo de ser no espaço, que denominamos inferioridade. Esta significa: um ser constituído em si mesmo pela extensão é circundado pelos limites extensos de alguma coisa extensa. O ente interior e o circundante são ambos simplesmente dados no espaço. A

recusa de uma tal interioridade da pre-sença num continente espacial não significa, contudo, excluir em princípio toda espacialidade da pre-sença. Trata-se apenas de deixar livre o caminho para se perceber a espacialidade essencial da pre-sença. É esta agora que deve ser explicitada. Na medida, porém, em que o ente intramundano está igualmente no espaço, também a sua espacialidade acha-se numa ligação ontológica com o mundo. Por isso, 69
deve-se determinar em que sentido o espaço é um constitutivo do mundo que, por sua vez, foi caracterizado como momento estrutural do ser-no-mundo. De modo especial, há de se mostrar como o circundante do mundo circundante, a espacialidade específica do próprio ente que vem ao encontro no mundo circundante, funda-se na mundanidade do mundo e não o contrário, isto é, que o mundo seria simplesmente dado no espaço. A investigação da espacialidade da pre-sença e da determinação espacial do mundo parte de uma análise do manual intramundano no espaço. Essa consideração percorre três etapas: 1. A espacialidade do manual intramundano (§ 22); 2. A espacialidade do ser-no-mundo (§ 23); 3. A espacialidade da pre-sença e o espaço (§ 24).

§ 22. A espacialidade do manual intramundano

Se, num sentido ainda a ser determinado, o espaço constitui o mundo, não é de se admirar que, já na caracterização ontológica anterior do ser dos entes intramundanos, tivemos de encará-los também como entes intra-espaciais. Até agora não se apreendeu fenomenalmente de modo explícito a espacialidade do manual como também não se demonstrou a sua ligação com a estrutura ontológica do manual. Essa é a tarefa agora.

Até que ponto, na caracterização do manual, nós já nos deparamos com a sua espacialidade? Já falamos do que imediatamente se apresenta como manual. Isto não indica apenas o ente que vem ao encontro em primeiro lugar, aludindo igualmente ao ente que se acha na "proximidade". O manual do modo de lidar cotidiano possui o caráter da proximidade. Examinando-se com precisão, esta proximidade do instrumento já se acha indicada no próprio termo que exprime seu ser, na "manua-

lidade". O ente "à mão" sempre possui uma proximidade diferente que não se estipula medindo-se distâncias. Essa proximidade regula-se a partir do uso e manipulação "a se levar em conta" na circunvisão. A circunvisão da ocupação fixa o que, desse modo, está próximo também no tocante à direção em que o instrumento é, cada vez, acessível. A proximidade direcionada do instrumento significa que ele não ocupa uma posição no espaço, meramente localizada em algum lugar, mas que, como instrumento, ele se acha, essencialmente, instalado, disposto, instituído e alojado. O instrumento tem seu local ou então "está por aí", o que se deve distinguir fundamentalmente de uma simples ocorrência numa posição arbitrária do espaço. Cada local se determina como local deste instrumento para..., a partir de um todo dos lugares reciprocamente direcionados do conjunto instrumental, "à mão" no mundo circundante. O local e a multiplicidade de locais não devem ser interpretados como o onde de qualquer ser simplesmente dado de coisas. O lugar é sempre o "aqui" e "lá" determinados a que pertence um instrumento. Essa pertinência corresponde ao caráter de instrumento do manual, isto é, ao fato de ele pertencer a um todo instrumental segundo uma conjuntura. A condição de possibilidade da pertinência localizável de um todo instrumental reside no para onde a que se remete a totalidade de locais de um contexto instrumental. Chamamos de região este para onde da possível pertinência instrumental, previamente visualizado no modo de lidar da ocupação dotada de uma circunvisão.

"Na região de" diz não apenas "na direção de", mas também no âmbito do que está nesta direção. O local constituído pela direção e distanciamento — a proximidade é apenas um modo de distanciamento — já opera uma orientação para e dentro de uma região. Para que a indicação e o encontro de locais dentro de uma totalidade instrumental disponível à circunvisão sejam possíveis, é preciso que já se tenha descoberto previamente uma região. Esta orientação regional da multiplicidade de locais do que está à mão constitui o circundante, isto é, o fato de os entes que de imediato vêm ao encontro no mundo circundante estarem em torno de nós. Nunca nos é dado, de início, uma multiplicidade tridimensional de possíveis posições preenchidas por coisas simplesmente

dadas. Essa dimensionalidade do espaço ainda se acha encoberta na espacialidade do que está à mão. O local "em cima" é o local no "teto", o "embaixo" é o "no chão", o "atrás" é o "junto à porta"; todos os onde são descobertos e interpretados na circunvisão, através das passagens e caminhos do modo de lidar cotidiano, e não constatados e enumerados numa leitura de medições do espaço.

Regiões não se formam a partir de coisas simplesmente dadas em conjunto, mas estão sempre à mão nos vários locais específicos. Os próprios locais dependem dos entes que se acham à mão na circunvisão da ocupação ou que, como tais, são encontrados. O que continuamente está à mão não tem um local, pois é previamente levado em conta pelo ser-no-mundo da circunvisão. O onde de sua manualidade é levado em conta na ocupação e se orienta para os demais entes à mão. Assim, por exemplo, o sol cuja luz e calor são usados cotidianamente possui seus locais marcados e descobertos pela circunvisão, a partir da possibilidade de emprego variável daquilo que ele propicia: o nascente, o meio-dia, o poente, a meia-noite. Os locais deste manual em contínua mudança, e não obstante uniforme, tomam-se "indicações" privilegiadas de suas regiões. Esses pontos cardeais, que ainda não precisam ter um sentido geográfico, proporcionam previamente o para onde de todo delineamento ulterior de qualquer região que possa vir a ser ocupada por locais. A casa tem o seu lado do sol e o seu lado da ventilação; por ele se orienta a distribuição dos "cômodos" e nestes, novamente, a "instalação" de acordo com o seu caráter instrumental. Igrejas e sepulturas, por exemplo, são dispostas segundo o nascente e o poente, regiões da vida e da morte, a partir das quais a própria pre-sença se determina no que respeita às suas possibilidades mais próprias de ser-no-mundo. A ocupação da pre-sença que, sendo, está em jogo seu próprio ser, descobre previamente as regiões em que, cada vez, está em jogo uma conjuntura decisiva. A descoberta prévia das regiões também está determinada pela totalidade conjuntural em que se libera o manual enquanto aquilo que vem ao encontro.

A manualidade prévia de cada região possui um sentido ainda mais originário do que o ser do manual,

a saber, o caráter de familiaridade que não causa surpresa. Ela mesma só se torna visível no modo da surpresa, numa descoberta do que está à mão guiada pela circunvisão segundo os modos deficientes de ocupação. A região do local, muitas vezes, torna-se acessível como tal pela primeira vez, de maneira explícita, quando alguma coisa não se encontra em seu local. O espaço que, no ser-no-mundo da circunvisão, descobre-se como espacialidade do todo instrumental pertence sempre ao próprio ente como o seu local. O mero espaço ainda se acha entranhado. O to espaço está fragmentado em lugares. Essa espacialidade, no entanto, dispõe de sua própria unidade através da totalidade conjuntural mundana do que está à mão no espaço. O "mundo circundante" não se orienta num espaço previamente dado, mas a sua manualidade específica articula, na significância, o contexto conjuntural de uma totalidade específica de locais, referidos à circunvisão. Cada mundo sempre descobre a espacialidade do espaço que lhe pertence. Do ponto de vista ôntico, a possibilidade de encontro com um manual em seu espaço circundante só é possível porque a própria pre-sença é "espacial", no tocante a seu ser-no-mundo.

§ 23. A espacialidade do ser-no-mundo

Ao atribuirmos espacialidade à pre-sença, temos evidentemente de conceber este "ser-no-espaço" a partir de seu modo de ser. Em sua essência, a espacialidade da pre-sença não é um ser simplesmente dado e por isso não pode significar ocorrer em alguma posição do "espaço cósmico" e nem estar à mão em um lugar. Ambos são modos de ser de entes que vêm ao encontro dentro do mundo. A pre-sença, no entanto, está e é "no" mundo, no sentido de lidar familiarmente na ocupação com os entes que vêm ao encontro dentro do mundo. Por isso, se, de algum modo, a espacialidade lhe convém, isso só é possível com base nesse ser-em. A espacialidade do ser-em apresenta, porém, os caracteres de dis-tanciamento e direcionamento. (N31)

Enquanto modo de ser da pre-sença no tocante a seu ser-no-mundo, o distanciamento não é por nós entendido como distância (proximidade) ou mesmo como inter-

valo. Usamos a expressão distanciamento num significado ativo e transitivo. Indica uma constituição ontológica da pre-sença em função da qual o distanciar de alguma coisa, no sentido de afastar, é apenas um modo determinado e fatual. Distanciar diz fazer desaparecer o distante, isto 71
é, a distância de alguma coisa, diz proximidade. Em sua essência, a pre-sença é essa possibilidade de dis-tanciar. Como o ente que é, sempre faz com que os entes venham à proximidade. O dis-tanciamento descobre a distância. 72
Assim como o intervalo, a distância é uma determinação categorial dos entes destituídos do modo de ser da pre-sença. Distanciamento, ao contrário, deve ser mantido como existencial. Somente na medida em que se descobre para a pre-sença a distância dos entes é que no próprio ente intramundano tornam-se acessíveis "distanciamentos" e intervalos com referência a outros entes. Da mesma forma que quaisquer duas coisas, dois pontos não estão distantes um do outro porque nenhum deles é capaz de distanciar em seu modo próprio de ser. Apenas possuem um intervalo que pode ser constatado na dis-tância e por 73
ela medido.

Dis-tanciar é, de início e sobretudo, uma aproximação dentro da circunvisão, isto é, trazer para a proximidade no sentido de providenciar, aprontar, ter à mão. No entanto, determinados modos de descobrir os entes numa atitude puramente cognoscitiva também apresentam o caráter de aproximação. Na pre-sença reside uma tendência essencial de proximidade. Todos os modos de 74
aumentar a velocidade que nós, hoje, de forma mais ou menos forçada, exercemos impõem a superação da distância. Assim, por exemplo, com a "radiodifusão", a pre-sença cumpre hoje o dis-tanciamento do "mundo", através de uma ampliação e destruição do mundo circundante cotidiano, cujo sentido para a pre-sença ainda não pode ser totalmente aquilatado.

Embora não necessariamente, subsiste no dis-tanciamento uma avaliação explícita da distância em que um manual se acha com relação à pre-sença. A distância jamais é apreendida prevalentemente como intervalo. A avaliação da distância sempre se faz relativamente a distanciamentos em que a pre-sença cotidiana se mantém. Por mais imprecisos e oscilantes que sejam os seus cál-

culos, tais avaliações possuem uma determinação própria e compreensível para todos no modo de ser cotidiano da pre-sença. Assim, dizemos — até lá é uma caminhada, é um pulo, é "um salto de pulga". Essas medidas exprimem que elas não apenas não querem "medir" como também indicam que as distâncias avaliadas pertencem a um ente com que lidamos numa circunvisão e ocupação. Mesmo quando nos servimos de medidas precisas e dizemos: "até em casa é meia hora", essa medição deve ser tomada como uma avaliação, pois aqui "meia hora" não são trinta minutos mas uma duração que não possui "tamanho", no sentido de extensão quantitativa. Essa duração é interpretada, cada vez, segundo as "ocupações" cotidianas de nossos hábitos. As distâncias são avaliadas, em primeiro lugar, de acordo com a circunvisão mesmo quando se conhecem medidas estabelecidas "oficialmente". Porque, nessas avaliações, o dis-tante se acha à mão, ele conserva o seu caráter especificamente intramundano. A este caráter pertence o fato de que todo dia os caminhos corriqueiros que levam ao ente dis-tante são diferentemente longos. O manual do mundo circundante, na verdade, não se oferece como algo simplesmente dado para um observador eterno, destituído de pre-sença, mas vem ao encontro na cotidianidade da pre-sença, empenhada em ocupações dentro da circunvisão. Em seus caminhos, a pre-sença não atravessa um trecho do espaço como uma coisa corpórea simplesmente dada. Ela "não devora quilômetros", a aproximação e o dis-tanciamento são sempre modos de ocupação com o que está próximo e dis-tante. Um caminho "objetivamente" longo pode ser mais curto do que um caminho objetivamente muito curto que, talvez, seja uma "difícil caminhada" e, por isso, se apresente como um caminho sem fim. É nesse "apresentar-se" que cada mundo está propriamente à mão. Os intervalos objetivos de coisas simplesmente dadas não coincidem com a distância e o estar próximo do manual intramundano. Por mais que se saibam com exatidão aqueles intervalos, este saber permanecerá cego por não possuir a função de aproximar o mundo circundante descoberto na circunvisão; este saber só se aplica num ser e para um ser que, em suas ocupações, não está medindo trechos de um mundo que "lhe diz respeito".

Seguindo a orientação prévia pela "natureza" e pelos intervalos entre as coisas, medidos "objetivamente", tem-se a tendência de considerar tais avaliações e interpretações do distanciamento como "subjetivas". Trata-se, porém, de uma "subjetividade" que talvez descubra o mais real da "realidade" do mundo, a qual nada tem a ver com uma arbitrariedade "subjetiva" nem com "apreensões" subjetivistas de um ente "em si" diverso. O dis-tanciamento guiada por uma circunvisão na cotidianidade da pre-sença descobre o ser-em-si do "mundo verdadeiro", isto é, de um ente junto ao qual a pre-sença, existindo, já sempre está.

Orientando-se primária ou até exclusivamente pelas distâncias enquanto intervalos medidos, encobre-se a espacialidade originária do ser-em. O que se pretende mais "próximo" não é, de forma alguma, o que tem o menor intervalo "de nós". O "mais próximo" é o que está distante no raio de uma visão, apreensão e alcance medianos. Porque a pre-sença é essencialmente espacial, segundo os modos do dis-tanciamento, o lidar com as coisas sempre se mantém num "mundo circundante", cada vez determinado pela distância de um certo espaço de jogo. Por isso é que, de início, ao ouvirmos e vermos, desconsideramos o que, do ponto de vista dos intervalos, se acha "mais próximo". Ver e ouvir são sentidos da distância, não devido a seu alcance, mas porque, distanciando-se, a pre-sença neles se mantém de forma predominante. Para quem usa óculos, por exemplo, que, do ponto de vista do intervalo, estão tão próximos que os "trazemos no nariz", esse instrumento de uso, do ponto de vista do mundo circundante, acha-se mais distante do que o quadro pendurado na parede em frente. Esse instrumento é tão pouco próximo que, muitas vezes, nem pode ser encontrado imediatamente. O instrumento de ver, assim como o de ouvir como o fone do telefone, por exemplo, possui a não surpresa caracterizada anteriormente do que está imediatamente à mão. Isso vale também, por exemplo, para a estrada que é o instrumento de caminhar. Ao caminhar, toca-se a estrada a cada passo e assim, aparentemente, ela é o mais próximo e o mais real dos manuais, insinuando-se, por assim dizer, em determinadas partes do corpo, ao longo da sola dos pés. E, no entanto, ela está mais distante do que

o conhecido que vem ao encontro "pela estrada" a um "distanciamento" de vinte passos. É a ocupação guiada pela circunvisão que decide sobre a proximidade e distância do que está imediatamente à mão no mundo circundante. As ocupações se atêm previamente ao que está mais próximo e regula os dis-tanciamentos.

Quando, em suas ocupações, a pre-sença aproxima de si alguma coisa, isso não significa que a tenha fixado numa posição do espaço que apresente o menor intervalo de algum ponto do seu corpo. Aproximar significa: no âmbito do que está imediatamente à mão numa circunvisão. A aproximação não se orienta pela coisa-eu dotada de corpo, mas pelo ser-no-mundo da ocupação, isto é, pelo que sempre vem ao encontro imediatamente no ser-no-mundo. A espacialidade da pre-sença também não se determina, indicando-se a posição em que uma coisa corpórea é simplesmente dada. Sem dúvida, também dizemos que a pre-sença sempre ocupa um local. Este "ocupar", no entanto, deve ser em princípio distinto do estar à mão num local, dentro de uma região. Ocupar um local deve ser concebido como distanciar o manual do mundo circundante dentro de uma região previamente descoberta numa circunvisão. A pre-sença compreende o aqui a partir de um lá do mundo circundante. O aqui não indica o onde de algo simplesmente dado, mas o estar junto de um ser que produz dis-tância... simultaneamente com esse dis-tanciamento. De acordo com sua espacialidade, a pre-sença, de início, nunca está aqui, mas sempre lá, de onde retorna para aqui. Todavia, tudo isso apenas se dá no modo em que a pre-sença interpreta o seu ser-para... das ocupações a partir do que está à mão lá. É o que se torna totalmente claro pela particularidade fenomenal inerente à estrutura do dis-tanciamento, própria do ser-em.

Como ser-no-mundo, a pre-sença se mantém essencialmente num dis-tanciar. A pre-sença nunca pode cruzar esse dis-tanciamento, a distância em que o manual está de si mesmo. A distância de um manual pode, sem dúvida, ser constatada pela pre-sença como intervalo quando, por exemplo, se determina a distância com relação a uma coisa que se pensa dada simplesmente num lugar que antes a pre-sença havia ocupado. Este entre do inter-

valo só poderá ser atravessado posteriormente pela presença na condição de o próprio intervalo tornar-se distante. A pre-sença não cruza de forma alguma o seu dis-tanciamento e isso a tal ponto que o leva consigo constantemente, pois a pre-sença é essencialmente dis-tanciamento, ou seja, é espacial. A pre-sença não pode percorrer o âmbito de seus dis-tanciamentos. Ela pode apenas transformá-los. Espacial, a pre-sença existe segundo o modo da descoberta do espaço inerente à circunvisão, no sentido de se relacionar num contínuo distanciamento com os entes que lhe vêm ao encontro no espaço.

Em seu ser-em, que instala dis-tanciamento, a presença também possui o caráter de direcionamento. Toda aproximação toma antecipadamente uma direção dentro de uma região, a partir da qual o dis-tanciado se aproxima para poder ser encontrado em seu local. A ocupação exercida na circunvisão é um dis-tanciamento direcional. Nessa ocupação, isto é, no ser-no-mundo da própria presença, já se dá previamente a necessidade de "sinais"; é esse instrumento que assume a indicação explícita e facilmente manuseável das direções. É ele que mantém expressamente abertas as regiões utilizadas na circunvisão, cada destino do pertencer, do encaminhar-se, do ir buscar e levar. Sendo, a pre-sença, na qualidade de um ser que distancia e se direciona, possui uma região já desde sempre descoberta. Assim como o dis-tanciamento, o direcionamento é conduzido, previamente, como modo de ser-no-mundo pela circunvisão da ocupação.

É deste direcionamento que nascem as direções fixas de direita e esquerda. Da mesma forma que os seus dis-tanciamentos, a pre-sença também traz permanentemente consigo as direções esquerda-direita, em cima-embaixo. A espacialização da pre-sença em sua "corporeidade", a qual abriga em si uma problemática especial que não será tratada aqui, acha-se também marcada por essas direções. Por isso, o manual e o utensílio do corpo, as luvas, por exemplo, que têm de realizar os mesmos movimentos da mão, também se direcionam pela esquerda e pela direita. Um instrumento que constitui uma ferramenta manual e que deve ser movido e segurado pela mão, ao contrário, não realiza o movimento caracte-

rístico da mão, ou seja, a "manobra". É por isso que não existe martelo direito e esquerdo, apesar de também ser manuseado com a mão.

Deve-se, porém, considerar que o direcionamento próprio do distanciamento funda-se no ser-no-mundo. Assim, a direita e a esquerda não são coisas "subjetivas" das quais o sujeito possui uma sensação, mas sim direções do direcionamento, dentro de um mundo já sempre à mão. "Pelo puro sentimento da diferença de meus dois lados"[47], nunca poderia localizar-me corretamente no mundo. O sujeito com "puros sentimentos" desta diferença é um ponto de partida construtivo que desconsidera a verdadeira constituição do sujeito, a saber, que para poder orientar-se, a pre-sença já está e já deve estar num mundo junto com esse "puro sentimento". Ê o que aparece claramente no exemplo em que Kant tenta esclarecer o fenômeno da orientação.

Suponha-se que eu entre num quarto conhecido mas escuro que, durante minha ausência, foi rearrumado de tal maneira que tudo que estava à direita esteja agora à esquerda. Para me orientar, de nada serve o "puro sentimento da diferença" de meus dois lados, enquanto não tiver tocado um determinado objeto, diz Kant, "cuja posição tenho na memória". O que isto significa senão que eu me oriento necessariamente num mundo e a partir de um mundo já "conhecido"? O conjunto instrumental
75 de um mundo já deve ter sido dado previamente à presença. O fato de eu já estar sempre num mundo não é menos constitutivo da possibilidade de orientação do que o sentimento de direita e esquerda. A evidência dessa constituição estruturante da pre-sença não justifica que se diminua o seu papel ontologicamente constitutivo. Kant não o diminuiu assim como qualquer outra interpretação da pre-sença. No entanto, a contínua utilização dessa constituição não dispensa uma explicação ontológica adequada, ao contrário, a exige. A interpretação psicológica de que o eu possui algo "na memória", no fundo, tem em mente a constituição existencial do ser-no-mundo. Na medida em que Kant não vê essa estrutura, também não reconhece todo o contexto de constituição de uma

47. I. Kant, Was heisst: Sich im Denken orientieren? (1786) WW. (Akad. Ausgabe), tomo VIII, p. 131-147. Ed. brasileira: Immanuel Kant, Textos seletos, p. 76, Ed. Vozes, Petrópolis 1974.

orientação possível. O direcionamento pela direita e esquerda baseia-se no direcionamento essencial da presença que, por sua vez, determina-se também essencialmente pelo ser-no-mundo. Sem dúvida, Kant não está preocupado com uma interpretação temática da orientação. Ele pretende apenas mostrar que toda orientação necessita de um "princípio subjetivo". "Subjetivo" significa aqui a priori. O a priori do direcionamento segundo direita e esquerda funda-se, por sua vez, no a priori "subjetivo" do ser-no-mundo, o que nada tem a ver com uma determinação previamente restrita a um sujeito destituído de mundo.

Dis-tanciamento e direcionamento enquanto características constitutivas do ser-em determinam a espacialidade da pre-sença de estar no espaço intramundano, descoberto na circunvisão das ocupações. A explicação dada até aqui sobre a espacialidade do manual intramundano e a espacialidade do ser-no-mundo propicia as pressuposições para se elaborar o fenômeno da espacialidade do mundo e se colocar o problema ontológico do espaço.

§ 24. A espacialidade da pre-sença e o espaço

Enquanto ser-no-mundo, a pre-sença já descobriu a cada passo um "mundo". Caracterizou-se esse descobrir, fundado na mundanidade do mundo, como liberação dos entes numa totalidade conjuntural. A ação liberadora de deixar e fazer em conjunto se perfaz no modo da referência, guiada pela circunvisão e fundada numa compreensão prévia da significância. Ora, mostra-se que, dentro de uma circunvisão, o ser-no-mundo é espacial. E somente porque a pre-sença é espacial tanto no modo de dis-tanciamento quanto no modo de direcionamento é que o que se acha à mão no mundo circundante pode vir ao encontro em sua espacialidade. A liberação de uma totalidade conjuntural é, de maneira igualmente originária, um deixar e fazer em conjunto que, numa região, dis-tancia e direciona, ou seja, libera a pertinência espacial do que está à mão. Na significância, familiar à presença nas ocupações de seu ser-em, reside também a abertura essencial do espaço.

O espaço assim aberto com a mundanidade do mundo ainda não tem nada a ver com o puro conjunto das três dimensões. Neste abrir-se mais imediato, o espaço enquanto puro continente de uma ordem métrica de posições e de uma determinação métrica de postos ainda permanece velado. Com o fenômeno região, já indicamos a perspectiva em que o espaço se descobre previamente na pre-sença. Entendemos região como o destino a que possivelmente pertence o conjunto instrumental à mão, que poderá vir ao encontro segundo direções e distanciamentos, isto é, em um local. A pertinência determina-se a partir da significância constitutiva do mundo e articula, num possível destino, o para aqui e o para lá. O destino (cf. N26) em geral acha-se prelineado pela totalidade referencial estabelecida numa destinação da ocupação, em cujo seio a ação liberadora de deixar e fazer ern conjunto instaura referências. Numa região sempre se estabelece uma conjuntura com o que vem ao encontro enquanto manual. A conjuntura regional do espaço pertence à totalidade conjuntural que constitui o ser do que está à mão, no mundo circundante. Com base nesta totalidade conjuntural do espaço é que se podem encontrar e determinar a forma e a direção do que está à mão. De acordo com a possível transparência da circunvisão ocupacional, distancia-se e direciona-se o manual intramundano junto ao ser de fato da pre-sença.

O deixar e fazer vir ao encontro, constitutivo do ser-no-mundo dos entes intramundanos, é um "dar-espaço". Esse "dar-espaço", que também denominamos de arrumar, consiste na liberação do que está à mão para a sua espacialidade. É este arrumar como doação preliminar que descobre um conjunto possível de locais determinados pela conjuntura e que possibilita a orientação fatual de cada passo. Enquanto ocupação com o mundo numa circunvisão, a pre-sença pode tanto "arrumar" como desarrumar e mudar a arrumação, e isso porque o arrumar, entendido como existencial, pertence a seu ser-no-mundo. Contudo, nem a região previamente descoberta a cada vez e nem mesmo a espacialidade de cada passo são explicitamente visíveis. Em si mesma, ela está presente à circunvisão na não surpresa do manual a cuja ocupação se entrega a circunvisão. Com o ser-no-mundo,

o espaço se descobre, de início, nessa espacialidade. Com base na espacialidade assim descoberta, o espaço em si torna-se acessível ao conhecimento.

O espaço nem está no sujeito nem o mundo está no espaço. Ao contrário, o espaço está no mundo na medida em que o ser-no-mundo constitutivo da pre-sença já descobriu sempre um espaço. O espaço não se encontra no sujeito nem o sujeito considera o mundo "como se" estivesse num espaço. É o "sujeito", entendido ontologicamente, a pre-sença, que é espacial em sentido originário. Porque a pre-sença é nesse sentido espacial, o espaço se apresenta como a priori. Este termo não indica a pertinência prévia a um sujeito que de saída seria destituído de mundo e projetaria de si um espaço. Aprioridade significa aqui precedência do encontro com o espaço (como região) em cada encontro do manual no mundo circundante.

A espacialidade do que vem imediatamente ao encontro numa circunvisão pode-se tornar tema da própria circunvisão e suscitar uma tarefa de cálculo e medição como, por exemplo, na construção de uma casa ou na medição do campo. Com esta tematização da espacialidade do mundo circundante, operada de forma predominante na circunvisão, o espaço já é, de certo modo, visualizado em si mesmo. A pura visão pode seguir o espaço que assim se revela, abandonando a única possibilidade de acesso prévio, isto é, o cálculo empreendido pela circunvisão. A "intuição formal" do espaço descobre possibilidades puras de relações espaciais. Estas consistem numa seqüência hierárquica na liberação de um espaço puro e homogêneo, desde a pura morfologia das figuras espaciais, visando a uma análise da posição (situs), até às ciências puramente métricas do espaço. O exame desses nexos fugiría ao escopo dessa investigação.[48] Com respeito a essa problemática, pretende-se apenas fixar ontologicamente a base fenomenal em que se apóiam a descoberta e elaboração temática do espaço puro.

A descoberta do espaço puramente abstrato, destituído de circunvisão, neutraliza as regiões do mundo

48. Cf. aqui O. Becker, Beitrâge zur phãnomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen. Jahrbuch, tomo VI (1923), p. 385s.

circundante, transformando-as em puras dimensões. Os locais e a totalidade de locais, orientados pela circunvisão dos instrumentos à mão, caem num sistema de coordenadas, destinado a qualquer coisa. A espacialidade do manual intramundano perde, assim, seu caráter conjuntural. O mundo perde a especificidade de suas circundâncias, o mundo circundante transforma-se em mundo da natureza. O "mundo" como um todo instrumental à mão perde o seu espaço, transformando-se em um contexto de coisas extensas simplesmente dadas. O espaço homogêneo da natureza mostra-se apenas através de um modo que descobre o ente na medida em que este vem ao encontro marcado pelo caráter de uma desmundanização específica da determinação mundana do manual.

De acordo com o seu ser-no-mundo, a pre-sença já sempre dispõe previamente, embora de forma implícita, de um espaço já descoberto. Em contrapartida, o espaço em si mesmo fica, de início, encoberto no tocante às possibilidades puras de simples espacialidades de alguma coisa. O fato de o espaço se mostrar essencialmente num mundo, não decide sobre a modalidade de seu ser. O espaço não precisa ter o modo de ser espacial do que se acha à mão nem o modo de algo simplesmente dado. O ser do espaço também não possui o modo de ser da pre-sença. Porque o próprio ser do espaço não pode ser concebido como res extensa, não se segue nem que deva ser determinado ontologicamente como "fenômeno" desta res — na verdade, ele não seria distinto dela — nem que o ser do espaço pudesse ser equiparado ao da res cogitans e compreendido como puramente "subjetivo", mesmo que se desconsiderasse toda a problemática referente ao ser deste sujeito.

A aporia ainda hoje presente nas interpretações do ser do espaço funda-se não tanto num conhecimento insuficiente dos conteúdos do próprio espaço mas na falta de uma clareza de princípio a respeito das possibilidades do ser e de sua interpretação ontológica. O decisivo para uma compreensão do problema ontológico do espaço consiste em libertar a questão sobre o ser do espaço da estreiteza dos conceitos ontológicos disponíveis e em sua maioria não elaborados. E, além disso, em esclare-

cer pelas possibilidades do ser em geral a problemática do ser do espaço, no tocante ao próprio fenômeno e às diversas espacialidades fenomenais.

No fenômeno do espaço, não se pode encontrar nem a única nem a determinação ontológica primordial do ser dos entes intramundanos. Tampouco ele constitui o fenômeno do mundo. O espaço só pode ser concebido recorrendo-se ao mundo. Não se tem acesso ao espaço, de modo exclusivo ou primordial, através da desmundanização do mundo circundante. A espacialidade só pode ser descoberta a partir do mundo e isso de tal maneira que o próprio espaço se mostra também um constitutivo do mundo, de acordo com a espacialidade essencial da pre-sença, no que respeita à sua constituição fundamental de ser-no-mundo.

QUARTO CAPÍTULO

O ser-no-mundo como ser-com e ser-próprio. O "impessoal"

A análise da mundanidade do mundo fez aparecer continuamente a totalidade do fenômeno ser-no-mundo sem que todos os momentos constitutivos obtivessem a mesma clareza fenomenal que o próprio fenômeno do mundo. A interpretação ontológica do mundo foi privilegiada através de uma análise do manual intramundano porque, sendo em sua cotidianidade tema constante, a pre-sença não apenas é e está num mundo, mas também se relaciona com o mundo segundo um modo de ser predominante. Na maioria das vezes e antes de tudo, a pre-sença é absorvida por seu mundo. O fenômeno que agora procuramos investigar com a pergunta — quem é a pre-sença na cotidianidade? — é determinado pelo modo de ser que se empenha no mundo e, com isso, pelo ser que lhe serve de base: todas as estruturas ontológicas da pre-sença, e também o fenômeno que responde à pergunta quem, são modos de seu ser. Sua característica ontológica é ser um existencial. Por isso, toma-se necessário um ponto de partida adequado à questão e uma caracterização prévia do caminho em que um outro setor fenomenal da cotidianidade da pre-sença pode ser visualizado. A investigação que se dirige ao fenômeno, capaz de responder à questão quem, conduz às estruturas da pre-sença que, junto com o ser-no-mundo, são igualmente originários, a saber, o ser-com e a co-pre-sença. (N32) Neste modo de ser, funda-se o modo cotidiano de ser-próprio cuja explicação torna visível o que se po-

deria chamar de "sujeito" da cotidianidade, a saber, O impessoal. (N33) O capítulo sobre o "quem" da pre-sença mediana apresenta, pois, a seguinte articulação: 1. O ponto de partida da questão existencial sobre o quem da pre-sença (§ 25); 2. A co-pre-sença dos outros e o ser-com cotidiano (§ 26); 3. O ser-próprio cotidiano e o impessoal (§ 27).

§ 25. O ponto de partida da questão existencial sobre o quem da pre-sença

A resposta à pergunta: quem é sempre este ente (a pre-sença), aparentemente já foi dada (§ 9) com a indicação formal das determinações fundamentais da pre-sença. A pre-sença é o ente que sempre eu mesmo sou, o ser é sempre meu. Essa determinação indica uma constituição ontológica, mas também só isso. Ao mesmo tempo, contém a indicação ôntica, se bem que a grosso modo, de que sempre este ente é um eu e não um outro. O quem responde a partir de um eu mesmo, do "sujeito", do próprio. O pronome quem é aquilo que, nas mudanças de atitude e vivência, se mantém idêntico e, assim, refere-se a esta multiplicidade. Do ponto de vista ontológico, nós o entendemos como algo simplesmente dado, já sempre constantemente vigente para e numa região fechada e que, num sentido privilegiado, oferece uma base enquanto o subjectum. Sendo sempre o mesmo, possui, nas muitas alterações, o caráter de próprio. (N34) Por mais que se rejeite a substância da alma ou o caráter de coisa da consciência e de objetividade da pessoa, ontologicamente, já no ponto de partida, fica-se atrelado a algo cujo ser guarda, explícita ou implicitamente, o sentido de ser simplesmente dado. A substancialidade é o guia ontológico da determinação dos entes a partir do qual se responde à pergunta quem. De maneira implícita, concebe previamente a pre-sença como algo simplesmente dado. Em todo caso, o caráter indeterminado de seu ser sempre implica este sentido. Ora, o ser simplesmente dado é o modo de ser de um ente que não possui o caráter da pre-sença.

A evidência ôntica da afirmação de que sou eu que sempre sou a pre-sença não deve fazer pensar que, com isso, já se delineou inequivocamente o caminho de uma

interpretação ontológica do que assim "é dado". Permanece questionável até mesmo se o conteúdo ôntico dessa afirmação reproduz, de forma adequada, o teor fenomenal da pre-sença cotidiana. Pode ser que o quem da presença cotidiana não seja sempre justamente eu mesmo.

Para se obter afirmações ôntico-ontológicas, é primordial manter-se numa de-monstração fenomenal guiada pelo modo de ser do próprio ente. A interpretação fenomenológica da pre-sença no tocante à questão do ser, que agora deve ser colocada, deve preservar-se de toda e qualquer distorção de sua problemática, mesmo frente às respostas mais evidentes e de há muito corriqueiras, bem como às colocações dos problemas delas hauridas.

Contudo, não partir dos dados evidentes de seu setor temático não violaria as regras de toda sã metodologia? E que dado é mais indiscutível do que o eu? Neste dado não está indicado que se deve fazer abstração não apenas do "mundo" real e do ser dos outros "eus", mas também de tudo o mais, com vistas à sua elaboração originária? Talvez seja de fato evidente o que esse modo de doação dá, ou seja, a percepção pura, formal e reflexiva do eu. Esta percepção dá até mesmo acesso a uma problemática fenomenológica autônoma que, como "fenomenologia formal da consciência", tem uma importância fundamental e definitória.

No contexto de uma analítica existencial dos fatos da pre-sença, levanta-se a questão se este modo de doação do eu propicia uma abertura qualquer para a cotidianidade da pre-sença. Será mesmo a priori evidente que o acesso à pre-sença deve ser proporcionado por uma reflexão simplesmente receptiva sobre o eu dos atos? E se este modo de "autodoação" da pre-sença fosse, para a analítica existencial, uma tentação fundada no ser da própria pre-sença? Ao se interpelar diretamente a si mesma, talvez a pre-sença sempre diga: eu sou, e o faz também em alto e bom tom quando ela "não" é. E se a constituição de ser sempre minha da pre-sença fosse uma razão para ela, na maior parte das vezes e antes de tudo, não ser ela própria? E se, partindo do dado do eu, a analítica existencial caísse, por assim dizer, nas tramas da própria pre-sença e de sua auto-interpretação mais corriqueira? E se tivesse de resultar que o horizonte

ontológico de toda determinação daquilo que é acessível numa simples doação ficasse, em princípio, indeterminado? Do ponto de vista ôntico, sempre se pode dizer com razão que "eu" sou este ente. No entanto, a analítica ontológica que utiliza este tipo de afirmação deve fazê-lo com reservas de princípio. O "eu" só pode ser entendido no sentido de uma indicação formal não constringente de algo que, em cada contexto ontológico.-fenomenal, pode talvez se revelar como o "seu contrário". Nesse caso, o "não eu" não diz, de forma alguma, um ente em sua essência desprovido de "eu", mas indica um determinado modo de ser do próprio "eu" como, por exemplo, a perda de si próprio. 76

Além disso, a interpretação positiva da pre-sença feita até aqui impede que se parta do dado formal do eu com vistas a uma resposta fenomenalmente suficiente da questão quem. O esclarecimento do ser-no-mundo mostrou que, de início, um mero sujeito não "é" e nunca é dado sem mundo. Da mesma maneira, também, de início, não é dado um eu isolado sem os outros.[49] Se, pois, os "outros" já estão co-pre-sentes no ser-no-mundo, esta constatação fenomenal não deve considerar evidente e dispensada de uma investigação a estrutura ontológica do que assim é "dado". A tarefa é tomar fenomenalmente visível e interpretar ontologicamente de maneira adequada o modo de ser dessa co-pre-sença na cotidianidade mais próxima.

Da mesma forma que a evidência ôntica do ser-em-si dos entes intramundanos descaminha para a convicção de uma evidência ontológica do sentido deste ser, passando por cima do fenômeno do mundo, assim também a evidência ôntica de que a pre-sença é sempre minha desvia a problemática ontológica que lhe pertence. Inicialmente o quem da pre-sença não é apenas um problema ontológico, mantendo-se também ônticamente encoberto.

Será então que a resposta da analítica existencial à pergunta quem não dispõe de nenhum fio condutor? De forma alguma. Na verdade, das indicações formais

49. Cf. a de-monstração fenomenológica de M. Scheier, Zur Phànomenologic und Theorte der Sympathiegefühle, 1913, Anexo p. 118s e também a segunda edição com o título: Wesen und Formen der Sympathie, 1923, p. 244S.

dadas (§ 9 e 12) a respeito da constituição ontológica da pre-sença, a que funciona como fio condutor não é tanto aquela discutida até aqui mas, sobretudo, a de que a "essência" da pre-sença está fundada em sua existência. Para que possa ser uma constituição essencial da pre-sença, o "eu" deve ser interpretado existencialmente. Desse modo, a pergunta quem só pode ser respondida na de-monstração fenomenal de um determinado modo de ser da pre-sença. Se a pre-sença só é ela própria existindo, a constância desse ser-próprio assim como a sua possível "inconstância" exigem uma colocação ontológico-existencial da questão, enquanto único acesso adequado à sua problemática.

Mas se o ser-próprio "só" puder ser concebido como um modo de ser desse ente, isto parece equivaler a uma dissolução do "cerne" propriamente dito da presença. Tais temores, no entanto, alimentam-se do preconceito de que o ente em questão tem, no fundo, o modo de ser simplesmente dado, por mais que dele se mantenha afastado o caráter maçudo de uma coisa corpórea. Em contrapartida, a "substância" do homem é a existência e não o espírito enquanto síntese de corpo e alma.

§ 26. A co-pre-sença dos outros e o ser-com cotidiano

Ê na análise do modo de ser em que a pre-sença se mantém, na maior parte das vezes e antes de tudo, que se deve buscar a resposta à questão do quem da pre-sença cotidiana. A investigação orienta-se pelo ser-no-mundo cuja constituição fundamental também determina todo e qualquer modo de ser da pre-sença. Quando dissemos com razão que as explicações precedentes do mundo permitiram visualizar os demais momentos estruturais do ser-no-mundo, a resposta à questão quem já deveria estar de certo modo preparada.

A "descrição" do mundo circundante mais próximo, por exemplo, do mundo do artesão, mostrou que, com o instrumento em ação, também "vêm ao encontro" os outros, aos quais a "obra" se destina. No modo de ser desse manual, ou seja, em sua conjuntura, subsiste uma referência essencial a possíveis portadores sob cuja

"medida ele é talhado". Do mesmo modo, junto com o material empregado, também vem ao encontro o seu produtor ou "fornecedor", enquanto aquele que "serve" bem ou mal. O campo, por exemplo, onde passeamos "lá fora" mostra-se como o campo que pertence a alguém, que é por ele mantido em ordem; o livro usado foi comprado em tal livreiro, foi presenteado por... e assim por diante. Em seu ser-em-si, o barco ancorado na praia refere-se a um conhecido que nele viaja ou então um "barco desconhecido" mostra outros. Os outros que assim "vêm ao encontro", no conjunto instrumental à mão no mundo circundante, não são algo acrescentado pelo pensamento a uma coisa já antes simplesmente dada. Todas essas coisas vêm ao encontro a partir do mundo em que elas estão à mão para os outros. Este mundo já é previamente sempre o meu. Na análise feita até aqui, o âmbito daquilo que vem ao encontro dentro do mundo restringiu-se, de início, ao instrumento manual e à natureza simplesmente dada e, assim, aos entes destituídos do caráter da pre-sença. Essa restrição não apenas era necessária para simplificar a explicação mas, sobretudo, porque o modo de ser da pre-sença dos outros que vêm ao encontro dentro do mundo se diferencia da manualidade e do ser simplesmente dado. O mundo da pre-sença libera, portanto, entes que não apenas se distinguem dos instrumentos e das coisas mas que, de acordo com seu modo de ser de pre-sença, são e estão "no" mundo em que vêm ao encontro segundo o modo de ser-no-mundo. Não são algo simplesmente dado e nem algo à mão. São como a própria pre-sença liberadora — são também co-pre-senças. Ao se querer identificar o mundo em geral com o ente intramundano, dever-se-ia então dizer: "mundo" é também pre-sença.

A caracterização do encontro com os outros também se orienta segundo a própria pre-sença. Será que essa caracterização não provém de uma distinção e isolamento do "eu"? Sendo assim, não se deveria passar do sujeito isolado para os outros? Para evitar esse mal-entendido, é preciso atentar em que sentido se fala aqui dos "outros". Os "outros" não significa todo o resto dos demais além de mim, do qual o eu se isolaria. Os outros, ao contrário, são aqueles dos quais, na. maior parte das vezes, ninguém se diferencia propriamente, entre os quais

também se está. Esse estar também com os outros não possui o caráter ontológico de um ser simplesmente dado "em conjunto" (N35) dentro de um mundo. O "com" é uma determinação da pre-sença. O "também" significa a igualdade no ser enquanto ser-no-mundo que se ocupa dentro de uma circunvisão. "Com" e "também" devem ser entendidos existencialmente e não categorialmente. Na base desse ser-no-mundo determinado pelo com, o mundo é sempre o mundo compartilhado com os outros. O mundo da pre-sença é mundo compartilhado. (N36) O ser-em é ser-com os outros. O ser-em-si intramundano destes outros é co-pre-sença.

O encontro com os outros não se dá numa apreensão prévia em que um sujeito, de início já simplesmente dado, se distingue dos demais sujeitos, nem numa visão primeira de si onde então se estabelece o referencial da diferença. Eles vêm ao encontro a partir do mundo em que a pre-sença se mantém, de modo essencial, empenhada em ocupações guiadas por uma circunvisão. Em oposição aos "esclarecimentos" teóricos, que facilmente se impõem sobre o ser simplesmente dado dos outros, deve-se ater ao teor fenomenal de-monstrado de seu encontro no mundo circundante. Esse modo de encontro mundano mais próximo e elementar da pre-sença é tão amplo que a própria pre-sença nele, de saída, já "encontra" a si mesma, desviando o olhar ou nem mesmo vendo "vivências" e "atos". A pre-sença encontra, de saída, "a si mesma" naquilo que ela empreende, usa, espera, resguarda — no que está imediatamente à mão no mundo circundante, em sua ocupação.

E até mesmo quando a própria pre-sença se interpela explicitamente como eu-aqui, a determinação pessoal do lugar deve ser compreendida a partir da espacialidade existencial da pre-sença. Na interpretação desta espacialidade (§ 23), já apontamos para o fato de que esse eu-aqui não significa um ponto privilegiado da coisa-eu, mas que se compreende como ser-em a partir do lá de um mundo à mão, a que a pre-sença se detém em suas ocupações.

W. v. Humboldt[50] observou várias línguas que exprimem o "eu" pelo "aqui", o "tu" pelo "aí", o "ele" pelo

50. Cf. tWer die Verwandschaft der Ortsadverbien mit dem Pronomen in einigen Sprachen (1829). Ges. Schriften (editadas pela Academia Prussiana de ciência), tomo VI, 1* seção, p. 304-330.

"lá", portanto, línguas que, numa formulação gramatical, exprimem os pronomes pessoais pelos advérbios locativos. ZÉ discutível qual o significado originário das expressões locativas, quer adverbiais, quer pronominais. A discussão, no entanto, se dilui quando se considera que os advérbios locativos remetem ao eu enquanto pre-sença. O "aqui", "lá", "aí" não são primariamente mera determinação de lugar dos entes intramundanos, simplesmente dados em posições espaciais, e sim caracteres da espacialidade originária da pre-sença. Os supostos advérbios locativos são determinações da pre-sença, possuindo, primariamente, um significado existencial e não categorial. Também não são pronomes. Seu significado existe antes da diferença entre advérvios locativos e pronomes pessoais. O significado propriamente espacial dessas expressões relacionadas com a pre-sença documenta, no entanto, que a interpretação da pre-sença, não distorcida por teorias, a vê imediatamente em seu ser espacial junto ao mundo das ocupações, isto é, como o que se distancia e se direciona. No "aqui", a pre-sença que se empenha em seu mundo não se dirige para si mesma, mas de si mesma para o "lá" de um manual da circunvisão, aludindo, porém, a si na espacialidade existencial.

Na maior parte das vezes e antes de tudo, a presença se entende a partir de seu mundo, e a co-pre-sença dos outros vem ao encontro nas mais diversas formas, a partir do que está à mão dentro do mundo. Mas mesmo quando a pre-sença dos outros se torna, por assim dizer, temática, eles não chegam ao encontro como pessoas simplesmente dadas. Nós as encontramos, por exemplo, "junto ao trabalho", o que significa, primordialmente, em seu ser-no-mundo. Mesmo quando vemos o outro meramente "em volta de nós", ele nunca é apreendido como coisa-homem simplesmente dada. O "estar em volta" é um modo existencial de ser: o ficar desocupado e desprovido de circunvisão junto a tudo e a nada. O outro vem ao encontro em sua co-pre-sença no mundo.

A expressão "pre-sença" mostra claramente que, "de início", esse ente não se acha remetido a outros e que apenas posteriormente é que também pode ser "co"-pre-sente com outros. Não se deve, contudo, desconsiderar que usamos o termo co-pre-sença para designar

o ser em função do que os outros são liberados dentro do mundo. Dentro do mundo, essa co-pre-sença dos outros só se abre para uma pre-sença e assim também para os co-pre-sentes, visto que a pre-sença é em si mesma, essencialmente, ser-com. A proposição fenomenológica: pre-sença é, essencialmente, ser-com possui um sentido ontológico-existencial. Ela não quer constatar onticamente que eu, de fato, não estou sozinho como algo simplesmente dado ou que ocorrem outros de minha espécie. Se a frase: o ser-no-mundo da pre-sença se constitui essencialmente pelo ser-com qüisesse dizer isto, então o ser-com não seria uma determinação existencial que conviría à pre-sença segundo o seu modo próprio de ser. Seria uma propriedade que, devido à ocorrência dos outros, introduzir-se-ia a cada vez. O ser-com determina existencialmente a pre-sença mesmo quando um outro não é, de fato, dado ou percebido. Mesmo o estar-só da pre-sença é ser-com no mundo. Somente num ser-com e para um ser-com é que o outro pode faltar. O estar-só é um modo deficiente de ser-com e sua possibilidade é a prova disso. Por outro lado, o fato de estar só não é eliminado porque "junto" a mim ocorre um outro exemplar de homem ou dez outros. A pre-sença pode estar só mesmo quando esse e ainda outros tantos são simplesmente dados. O ser-com e a facticidade da co-pre-sença não se fundam, pois, numa ocorrência simultânea de vários "sujeitos". O estar só "entre" muitos também não diz, com referência ao ser dos muitos, que eles sejam algo simplesmente dado. Nesse estar "entre eles", eles são co-pre-sentes; sua co-pre-sença vem ao encontro no modo da indiferença e da estranheza. A falta e "ausência" são modos da co-pre-sença, apenas possíveis porque a pre-sença, enquanto ser-com, permite o encontro de muitos em seu mundo. Ser-com é sempre uma determinação da própria pre-sença; ser co-presente caracteriza a pre-sença de outros na medida em que, pelo mundo da pre-sença, libera-se a possibilidade para um ser-com. A própria pre-sença só é na medida em que possui a estrutura essencial do ser-com, enquanto co-pre-sença que vem ao encontro de outros.

Se o ser-com constitui existencialmente o ser-no-mundo, ele deve poder ser interpretado pelo fenômeno da cura, da mesma forma que o modo de lidar da cir-

cunvisão com o manual intramundano que, antecipadamente, caracterizamos como ocupação. Pois esse fenômeno determina o ser da pre-sença em geral (cf. cap. VI dessa seção). O caráter ontológico da ocupação não é próprio do ser-com, embora esse modo de ser seja um ser para os entes que vêm ao encontro dentro do mundo como ocupação. O ente, com o qual a pre-sença se comporta enquanto ser-com, também não possui o modo de ser do instrumento à mão, pois ele mesmo é pre-sença. Desse ente não se ocupa, com ele se preocupa. (N37)

Também "ocupar-se" da alimentação e vestuário, tratar do corpo doente é preocupação. Numa simetria com a ocupação, entendemos essa expressão como termo de um existencial. A "preocupação", no sentido de instituição social de fato, por exemplo, funda-se na constituição ontológica da pre-sença enquanto ser-com. Sua urgência provém do fato de, na maior parte das vezes e antes de tudo, a pre-sença se manter nos modos deficientes de preocupação. O ser por um outro, contra um outro, sem os outros, o passar ao lado um do outro, o não sentir-se tocado pelos outros são modos possíveis de preocupação. E precisamente estes modos, que mencionamos por último, de deficiência e indiferença caracterizam a convivência (N38) cotidiana e mediana de um com outro. Também esses modos de ser apresentam o caráter de não surpresa e evidência que convém tanto à co-pre-sença intramundana cotidiana dos outros, como à manualidade do instrumento de que se ocupa no dia-a-dia. Esses modos indiferentes da convivência recíproca facilmente desviam a interpretação ontológica para um entendimento imediato desse ser como ser simplesmente dado de muitos sujeitos. Embora pareçam apenas nuanças insignificantes do mesmo modo de ser, subsiste ontologicamente uma diferença essencial entre a ocorrência "indiferente" de coisas quaisquer e o não sentir-se tocado dos entes que convivem uns com os outros.

No tocante aos seus modos positivos, a preocupação possui duas possibilidades extremas. Ela pode, por assim dizer, retirar o "cuidado" do outro e tomar-lhe o lugar nas ocupações, substituindo-o. (N39) Essa preocupação assume a ocupação que outro deve realizar. Este é deslocado de sua posição, retraindo-se, para posterior-

mente assumir a ocupação como algo disponível e já pronto ou então se dispensar totalmente dela. Nessa preocupação, o outro pode tornar-se dependente e dominado mesmo que esse domínio seja silencioso e permaneça encoberto para o dominado. Essa preocupação substitutiva, que retira do outro o "cuidado", determina a convivência recíproca em larga escala e, na maior parte das vezes, diz respeito à ocupação do manual.

Em contrapartida, subsiste ainda a possibilidade de uma preocupação que não tanto substitui o outro, mas que se lhe antepõe (N39) em sua possibilidade existenciária de ser, não para lhe retirar o "cuidado" e sim para devolvê-lo como tal. Essa preocupação que, em sua essência, diz respeito à cura propriamente dita, ou seja, à existência do outro e não a uma coisa de que se ocupa, ajuda o outro a tornar-se, em sua cura, transparente a si mesmo e livre para ela.

A preocupação se comprova, pois, como uma constituição ontológica da pre-sença que, segundo suas diferentes possibilidades, está imbricada tanto com o seu ser para o mundo da ocupação quanto com o ser para consigo mesmo. A convivência recíproca funda-se, antes de tudo e muitas vezes de maneira exclusiva, no que, assim, constitui uma ocupação comum. Uma convivência recíproca, que provém (N39) do fato de se empreender a mesma coisa, não apenas se mantém, na maior parte das vezes, dentro de limites externos, mas se dá no modo da reserva e do intervalo. A convivência recíproca daqueles que se empenham na mesma coisa alimenta-se, muitas vezes, somente de desconfiança. Inversamente, o empenhar-se em comum pela mesma coisa determina-se a partir da pre-sença apreendida, cada vez, em sua propriedade. É essa ligação própria que possibilita a justa isenção, que libera o outro em sua liberdade para si mesmo.

A convivência cotidiana mantém-se entre os dois extremos da preocupação positiva — a substituição dominadora e a anteposição liberadora — mostrando inúmeras formas mistas, cuja descrição e classificação estão fora do escopo dessa investigação.

Assim como a circunvisão pertence à ocupação enquanto modo de descoberta do manual, a preocupação

está guiada pela consideração (N40) e pela tolerância. Ambas podem acompanhar os modos deficientes e indiferentes correspondentes à preocupação, até à total desconsideração e à tolerância, que guia a indiferença.

O mundo libera não apenas o manual enquanto ente que vem ao encontro dentro do mundo, mas também pre-sença, os outros em sua co-pre-sença. Esse ente liberado no mundo circundante, no entanto, de acordo com seu sentido mais próprio de ser, é um ser-em um mesmo mundo, em que é co-pre-sente, encontrando-se com outros. A mundanidade foi interpretada (§ 18) como totalidade referencial da significância. Na familiaridade com ela, dotada de compreensão prévia, a pre-sença deixa e faz vir ao encontro o manual enquanto algo que se descobre em sua conjuntura. O contexto referencial da significância se ancora no ser da pre-sença para o seu ser mais próprio, a ponto de, essencialmente, não poder ter nenhuma conjuntura, sendo o ser em função do qual a própria pre-sença é como é.

De acordo com a análise aqui desenvolvida, porém, o ser com os outros pertence ao ser da pre-sença que, sendo, está em jogo seu próprio ser. Enquanto ser-com, a pre-sença "é", essencialmente, em função dos outros. Isso deve ser entendido, em sua essência, como uma proposição existencial. Mesmo quando cada pre-sença de fato não se volta para os outros, quando acredita não precisar deles ou quando os dispensa, ela ainda é no modo de ser-com. No ser-com, enquanto o existencial de ser em função dos outros, os outros já estão abertos em sua pre-sença. Essa abertura dos outros, previamente constituída pelo ser-com, também perfaz a significância, isto é, a mundanidade que se consolida como tal no existencial de ser-em-função-de. Por isso, a mundanidade do mundo assim constituída, em que a pre-sença já sempre é e está de modo essencial, deixa que o manual do mundo circundante venha ao encontro junto com a co-pre-sença dos outros, na própria ocupação guiada pela circunvisão. Na estrutura da mundanidade do mundo reside o fato de os outros não serem, de saída, simplesmente dados como sujeitos soltos no ar, ao lado de outras coisas. Eles se mostram em seu ser-no-mundo, empenhado nas ocupações do mundo circundante, a partir do ser que, no mundo, está à mão.

A abertura da co-pre-sença dos outros, pertencente ao ser-com, significa: na compreensão do ser da pre-sença já subsiste uma compreensão dos outros porque seu ser é ser-com. Essa compreensão não é, assim como toda compreensão, um conhecimento nascido de um reconhecimento. É um modo de ser originariamente existencial que só então torna possível reconhecimento e conhecimento. Este conhecer-se está fundado no ser-com que compreende originariamente. Ele se move, de início, segundo o modo de ser mais imediato do ser-no-mundo que é com, no conhecimento compreensivo do que a pre-sença encontra e do que ela se ocupa na circunvisão do mundo circundante. A partir da ocupação e do que nela se compreende é que se pode entender a ocupação da preocupação. O outro se descobre, assim, antes de tudo, na preocupação das ocupações.

Porque, porém, de início e na maior parte das vezes, a preocupação se mantém nos modos deficientes ou ao menos indiferentes —■ na indiferença do passar ao largo um do outro — é que o conhecer-se mais imediato e essencial necessita de aprender a conhecer-se. E mesmo quando o conhecer-se se vê perdido nos modos da retração, escondendo-se e equivocando-se, a convivência necessita de caminhos específicos para se aproximar do outro ou para "procurá-lo".

Mas assim como o revelar-se e o fechar-se se fundam nos modos de ser respectivos da convivência, de tal maneira que ele nada mais é do que isso mesmo, também a abertura explicitada na preocupação nasce meramente do ser-com primordial. Essa abertura temática e não teórica ou psicológica do outro se evidencia facilmente para a problemática teórica da compreensão da "vida psíquica do alheio" como o fenômeno que é primeiro visualizado. O que, fenomenalmente, apresenta "de início" um modo de convivência compreensiva torna-se, ao mesmo tempo, aquilo que, assim considerado, possibilita e constitui, "em princípio" e originariamente, o ser para com os outros. Esse fenômeno que, de maneira não muito feliz, designa-se de "simpatia" deve, por assim dizer, construir ontologicamente uma ponte entre o próprio sujeito isolado e o outro sujeito, de início, inteiramente fechado.

Do ponto de vista ontológico, o ser para os outros é diferente do ser das coisas simplesmente dadas. O "outro" ente possui, ele mesmo, o modo de ser da pre-sença. No ser-com e para os outros, subsiste, portanto, uma relação ontológica entre pre-senças. Essa relação, pode-se dizer, já é constitutiva de cada pre-sença própria, que possui por si mesma uma compreensão do ser e, assim, relaciona-se com a pre-sença. A relação ontológica com os outros toma-se, pois, projeção do ser-próprio para si mesmo "num outro". O outro é um duplo de próprio.

É fácil ver que essa reflexão aparentemente evidente apóia-se em bases pouco sólidas. A pressuposição dessa argumentação de que o ser da pre-sença é para si mesmo o ser para um outro não é justa. Enquanto essa pressuposição não se comprovar evidente em sua justa determinação, permanece enigmático, de que maneira ela haverá de esclarecer a relação da pre-sença para consigo mesma com referência ao outro como outro.

O ser para o outro não é apenas uma remissão ontológica irredutível e autônoma. Ele já está sendo, enquanto ser-com, o ser da pre-sença. Na verdade, não se pode discutir que, com base no ser-com, o conhecer-se reciprocamente concreto depende, muitas vezes, do alcance em que a própria pre-sença sempre se compreende a si mesma; no entanto, isso diz apenas o alcance em que o ser-com os outros essencial se tornou transparente e não se deturpou, o que só é possível porque a pre-sença, enquanto ser-com, já é sempre com os outros. Não é a "simpatia" que constitui o ser-com. Ao contrário, ela só é possível com base no ser-com, não podendo ser evitada em seus modos deficientes e predominantes do ser-com, já que estes a motivam.

O fato da "simpatia" não constituir um fenômeno existencial originário e nem um conhecimento não significa, porém, que ela não coloque problemas a seu respeito. Sua hermenêutica específica terá de mostrar como as diversas possibilidades ontológicas da própria presença desviam e obstaculam a convivência e seu respectivo conhecimento, de tal modo que sua "compreensão" autêntica se vê sufocada e a pre-sença passa a recorrer a seus sucedâneos; terá de mostrar também a possibilidade que supõe a condição existencial positiva de uma

compreensão adequada do alheio. A análise mostrou: o ser-com é um constitutivo existencial do ser-no-mundo. A co-pre-sença se comprova como modo de ser próprio dos entes que vêm ao encontro dentro do mundo. Na medida em que a pre-sença é, ela possui o modo de ser da convivência. Esta não pode ser concebida como o resultado da soma de vários "sujeitos". O deparar-se com o contingente numérico de "sujeitos" só é possível quando os outros que vêm ao encontro na co-pre-sença são tratados meramente como "números". Tal contingente só se descobre por meio de um determinado ser-com e para os outros. Esse ser-com "desconsiderado" "computa" os outros sem "levá-los em conta" seriamente, sem querer "ter algo a ver" com eles.

A própria pre-sença, bem como a co-pre-sença dos outros, vem ao encontro, antes de tudo e na maior parte das vezes, a partir do mundo compartilhado nas ocupações do mundo circundante. Empenhando-se no mundo das ocupações, ou seja, também no ser-com os outros, a pre-sença também é o que ela própria não é. Quem é, pois, que assume o ser enquanto convivência cotidiana?

§ 27. O ser-próprio cotidiano e o impessoal

Do ponto de vista ontológico, o resultado relevante da análise precedente do ser-com está em se perceber que o "caráter de sujeito" da própria pre-sença dos outros se determina existencialmente, ou seja, a partir de determinados modos de ser. Nas ocupações com o mundo circundante, os outros nos vêm ao encontro naquilo que são. Eles são o que empreendem.

Nas ocupações do que se faz com, contra ou a favor dos outros, sempre se cuida de uma diferença com os outros, seja apenas para nivelar as diferenças, seja para a pre-sença, estando aquém dos outros, esforçar-se por chegar até eles, seja ainda para a pre-sença, na precedência sobre os outros, querer subjugá-los. Embora sem o perceber, a convivência é inquietada pelo cuidado em estabelecer esse intervalo. Em termos existenciais, ela possui o caráter de espaçamento. (N41) Quanto mais este modo de ser não causar surpresa para a própria pre-sença cotidiana, mais persistente e originária será sua ação e influência.

Neste espaçamento constitutivo do ser-com reside, porém, o fato de a pre-sença, enquanto convivência cotidiana, estar sob a tutela dos outros. Não é ela própria que é, os outros lhe tomam o ser. O arbítrio dos outros dispõe sobre as possibilidades cotidianas de ser da presença. Mas os outros não são determinados. Ao contrário, qualquer outro pode representá-los. O decisivo é apenas o domínio dos outros que, sem surpresa, é assumido sem que a pre-sença, enquanto ser-com, disso se dê conta. O impessoal pertence aos outros e consolida seu poder. "Os outros", assim chamados para encobrir que se pertence essencialmente a eles, são aqueles que, de início e na maior parte das vezes, são "co-pre-sentes" na convivência cotidiana. O quem não é este ou aquele, nem o próprio do impessoal, nem alguns e muito menos a soma de todos. O "quem" é o neutro, o impessoal.

Já se mostrou anteriormente o quanto o mundo circundante público está à mão e providenciado no "mundo circundante" mais próximo. Na utilização dos meios de transporte público, no emprego dos meios de comunicação e notícias (jornal), cada um é como o outro. Este conviver dissolve inteiramente a própria pre-sença no modo de ser dos "outros" e isso de tal maneira que os outros desaparecem ainda mais em sua possibilidade de diferença e expressão. O impessoal desenvolve sua própria ditadura nesta falta de surpresa e de possibilidade de constatação. Assim nos divertimos e entretemos como impessoalmente se faz; lemos, vemos e julgamos sobre a literatura e a arte como impessoalmente se vê e julga; também nos retiramos das "grandes multidões" como impessoálmente se retira; achamos "revoltante" o que impessoalmente se considera revoltante. O impessoal, que não é nada determinado mas que todos são, embora não como soma, prescreve o modo de ser da cotidianidade.

O impessoal possui ele mesmo modos próprios de ser. A tendência do ser-com que denominamos de espaçamento funda-se no fato de que a convivência, o ser e estar um com o outro como tal, promove a medianidade. Este é um caráter existencial do impessoal. Em seu ser, o impessoal coloca essencialmente em jogo a medianidade. Por isso, ele se atém de fato à medianidade do que é conveniente, do que se admite como valor ou des-

valor, do que concede ou nega sucesso. Essa medianidade, designando previamente o que se pode e deve ousar, vigia e controla toda e qualquer exceção que venha impor-se. Toda primazia é silenciosamente esmagada. Tudo que é originário se vê, da noite para o dia, nivelado como algo de há muito conhecido. O que se conquista com muita luta, torna-se banal. Todo segredo perde sua força. O cuidado da medianidade desentranha também uma tendência essencial da pre-sença, que chamaremos de nivelamento de todas as possibilidades de ser.

Espaçamento, medianidade, nivelamento constituem, como modos de ser do impessoal, o que conhecemos como a "public-idade". (N42) Esta rege, já desde sempre, toda e qualquer interpretação da pre-sença e do mundo, tendo razão em tudo. E isso não por ter construído um relacionamento especial e originário com o ser das "coisas", nem por dispor de uma transparência expressa e apropriada da pre-sença, mas por não penetrar "nas coisas", visto ser insensível e contra todas as diferenças de nível e autenticidade. A public-idade obscurece tudo, tomando o que assim se encobre por conhecido e acessível a todos.

O impessoal encontra-se em toda parte, mas no modo de sempre ter escapulido quando a pre-sença exige uma decisão. Porque prescreve todo julgamento e decisão, o impessoal retira a responsabilidade de cada presença. O impessoal pode, por assim dizer, permitir-se que se apóie impessoalmente nele. Pode assumir tudo com a maior facilidade e responder por tudo, já que não há ninguém que precise responsabilizar-se por alguma coisa. O impessoal sempre "foi" quem... e, no entanto, pode-se dizer que não foi "ninguém". Na cotidianidade da presença, a maioria das coisas é feita por alguém de quem se deve dizer que não é ninguém.

O impessoal tira o encargo de cada pre-sença em sua cotidianidade. E não apenas isso; com esse desencargo, o impessoal vem ao encontro da pre-sença na tendência de superficialidade e facilitação. Uma vez que sempre vem ao encontro de cada pre-sença dispensando-a de ser, o impessoal conserva e solidifica seu domínio caturro.

Todo mundo é outro e ninguém é si próprio. O impessoal, que responde à pergunta quem da pre-sença cotidiana, é ninguém, a quem a pre-sença já se entregou na convivência de um com o outro.

Nestas características ontológicas da convivência cotidiana, ou seja, no espaçamento, medianidade, nivelamento, public-idade, desencargo de ser e contraposição, reside a "consistência" (N43) mais imediata da pre-sença. Esta consistência não diz respeito à continuidade de algo simplesmente dado que se preserva, mas ao modo de ser da pre-sença enquanto ser-com. Nestes modos de ser, o si-próprio da pre-sença, o si-próprio do outro ainda não se encontraram e, assim, também não se perderam. O impessoal é e está no modo de inconsistência do próprio e de impropriedade. Este modo de ser não significa uma diminuição ou degradação da facticidade da pre-sença, da mesma forma que o impessoal, enquanto ninguém, não é um nada. Ao contrário, neste modo de ser, a pre-sença é um ens realissimum, caso se entenda "realidade" como um ser dotado do caráter de pre-sença.

Na verdade, o impessoal, assim como a pre-sença, não é algo simplesmente dado. Quanto mais visivelmente gesticula o impessoal, mais é difícil percebê-lo e apreendê-lo e menos ele se torna um nada. Para uma "visão" ôntico-ontológica, destituída de preconceitos, o impessoal se revela como "o sujeito mais real" da cotidianidade. O fato de não ser acessível, como uma pedra simplesmente dada, não decide em nada sobre o seu modo de ser. Assim, não se deve decretar apressadamente que o impessoal é "propriamente" nada como não se deve favorecer a opinião de que o fenômeno do impessoal já está ontologicamente interpretado quando é "esclarecido" como resultado da soma posterior de vários sujeitos simplesmente dados em conjunto. A elaboração dos conceitos de ser deve-se orientar, ao contrário, por estes fenômenos irrecusáveis.

O impessoal também não é uma espécie de "sujeito universal" que paira sobre vários outros. Essa concepção só é possível caso o ser dos "sujeitos" seja compreendido como o que não possui o caráter de pre-sença, e caso se parta da suposição de que os sujeitos são casos fatuais simplesmente dados de um gênero. Nesta pre-

missa, só existe ontologicamente a possibilidade de se compreender tudo que não for caso no sentido de gênero e espécie. O impessoal não é o gênero da pre-sença cotidiana, como também não pode ser encontrado neste ente como uma propriedade permanente. Não é de admirar que a lógica tradicional fracasse diante destes fenômenos quando se pensa que a lógica tem seu fundamento numa ontologia das coisas simplesmente dadas que, além de tudo, é precária. Por mais que se aperfeiçoe e amplie, a lógica não pode, em princípio, tornar-se mais flexível. As reformas da lógica, orientadas pelas "ciências do espírito", só fazem aumentar a confusão ontológica.

O impessoal é um existencial e, enquanto fenômeno originário, pertence à constituição positiva da pre-sença. A pre-sença possui em si própria diversas possibilidades de concretizar-se. As imposições e expressões de seu domínio podem variar historicamente.

O próprio da pre-sença cotidiana é o próprio-impessoal (N44) que distinguimos do si mesmo em sua propriedade, ou seja, do si mesmo apreendido como próprio. Enquanto o próprio-impessoal, cada pre-sença se acha dispersa na impessoalidade, precisando ainda encontrar a si mesma. Essa dispersão caracteriza o "sujeito" do modo de ser que conhecemos como a ocupação que se empenha no mundo que vem imediatamente ao encontro. O fato de a pre-sença estar familiarizada consigo enquanto o próprio-impessoal significa, igualmente, que o impessoal prelineia a primeira interpretação do mundo e do ser-no-mundo. O próprio impessoal, em função de que a pre-sença é e está cotidianamente, articula o contexto referencial da significância. O mundo da presença libera o ente que vem ao encontro numa totalidade conjuntural, familiar ao impessoal e nos limites estabelecidos pela medianidade. De início, a pre-sença de fato está no mundo comum, descoberto pela medianidade. De inicio, "eu" não "sou" no sentido do propriamente si mesmo e sim os outros nos moldes do impessoal. É a partir deste e como este que, de início, eu "sou dado" a mim mesmo. De início, a pre-sença é impessoal e, na maior parte das vezes, assim permanece. Quando a presença descobre o mundo e o aproxima de si, quando ela abre para si mesma seu próprio ser, este descobrimento de "mundo" e esta abertura da pre-sença se cum-

prem e realizam como uma eliminação das obstruções, encobrimentos, obscurecimentos, como um romper das deturpações em que a pre-sença se tranca contra si mesma.

Com a interpretação do ser-com e do ser-próprio no impessoal, respondeu-se à pergunta quem da convivência cotidiana. Estas reflexões propiciam, ao mesmo tempo, uma compreensão concreta da constituição fundamental da pre-sença. O ser-no-mundo tornou-se visível em sua cotidianidade e em sua medianidade.

A pre-sença cotidiana retira a interpretação pré-ontológica de seu ser do modo de ser mais imediato do impessoal. A interpretação ontológica segue inicialmente esta tendência e entende a pre-sença a partir do mundo, onde a encontra como ente intramundano. E não somente isto; a ontologia "mais imediata" da pre-sença recebe previamente do "mundo" o sentido do ser em função do qual estes "sujeitos" se compreendem. Entretanto, uma vez que neste concentrar-se no mundo salta-se por cima do próprio fenômeno do mundo, em seu lugar aparece o que é simplesmente dado dentro do mundo, as coisas. O ser dos entes em sua co-pre-sença é então compreendido como ser simplesmente dado. Desta maneira, a de-monstração do fenômeno positivo do ser-no-mundo mais cotidiano possibilita penetrar nas raízes da interpretação ontologicamente desviada desta constituição de ser. É ela própria que, em seu modo de ser cotidiano, de inicio, se encobre e não é encontrada.

Se já o ser da convivência cotidiana, que, do ponto de vista ontológico, parece vizinho ao ser simplesmente dado, é diferente em princípio, então não se pode de forma alguma compreender o que é próprio como algo simplesmente dado. O ser do que é próprio não repousa num estado excepcional do sujeito que se separou do impessoal. Ele é uma modificação existenciária do impessoal como existencial constitutivo.

Um abismo separa ontologicamente o que é próprio, o que propriamente existe, da identidade do eu que se mantém constante na variedade das vivências.

QUINTO CAPÍTULO

O ser-em como tal

§ 28. A tarefa de uma análise temática do ser-em

Em sua fase preparatória, a analítica existencial da pre-sença tem como tema orientador a constituição fundamental desse ente, o ser-no-mundo. A sua meta mais imediata consiste em explicitar fenomenalmente a estrutura uniforme e originária do ser da pre-sença que determina ontologicamente suas possibilidades e modos "de ser". Até aqui, a caracterização fenomenal do ser-no-mundo voltou-se para o momento estrutural mundo e para responder à questão quem deste ente em sua cotidianidade. Entretanto, já nas primeiras caracterizações das tarefas de uma análise preparatória dos fundamentos da pre-sença, antecipou-se uma orientação sobre o ser-em como tal[5i], que se demonstrou concretamente no modo de conhecer o mundo.[52]

A antecipação desse momento estrutural básico proveio da intenção de se manter, desde o princípio, a análise dos diversos momentos singulares numa visão prévia de toda a estrutura e de evitar qualquer fragmentação e disseminação da uniformidade do fenômeno. Agora, porém, trata-se de reconduzir a interpretação ao fenômeno do ser-em, conservando o que se adquiriu nas análises concretas do mundo e do quem. Deve-se não

51. Cf. § 12, p. 90s.
52. Cf. § 13, p. 90s.

apenas considerá-la ainda uma vez de maneira mais profunda e visualizar com mais segurança a totalidade da estrutura ser-no-mundo, numa perspectiva fenomenológica, mas também abrir um caminho para se apreender o ser originário da própria pre-sença, isto é, da cura.

O que, no entanto, ainda há para se mostrar no ser-no-mundo, além das remissões essenciais de ser-junto-ao-mundo (ocupação), de ser-com (preocupação) e de ser-próprio (quem)? Em todo caso, subsiste ainda a possibilidade de ampliar a análise através de uma caracterização comparativa dos desdobramentos da ocupação e sua circunvisão, da preocupação e sua consideração e, através de uma explicação mais apurada do ser de todos os entes intramundanos possíveis, distinguir a pre-sença dos entes não dotados do caráter de pre-sença. Sem dúvida, nesta direção, tarefas ainda devem ser cumpridas. O que se explicitou até aqui ainda carece de complementos no tocante a uma elaboração completa do a priori existencial de uma antropologia filosófica. Esse não é o propósito da presente investigação. O seu escopo é uma ontologia fundamental. Se é assim que questionamos tematicamente o ser-em, sem dúvida não poderemos pretender esgotar a originariedade deste fenômeno, derivando-o de outros, isto é, mediante uma análise inadequada, no sentido de uma redução. Todavia, a impossibilidade de se derivar o que é originário não exclui uma variedade multiforme de características ontológicas constitutivas. Quando elas se mostram, são igualmente originárias do ponto de vista existencial. O fenômeno da igualdade originária dos momentos constitutivos foi, muitas vezes, desconsiderado na ontologia, na medida em que ela pretende, por métodos desabridos, comprovar a proveniência de tudo e de todos a partir de uma "base primordial" única e simples.

Em que direção deve-se olhar para que se possa caracterizar fenomenalmente o ser-em como tal? A resposta é dada, recordando-se o que, na indicação do fenômeno, já foi confiado à visão fenomenológica: o ser-em difere da inferioridade de algo simplesmente dado "em" um outro; o ser-em não é propriedade de um sujeito simplesmente dado, separada ou apenas provocada pelo ser simplesmente dado do "mundo"; ao contrário, o ser-

em é um modo de ser essencial do próprio sujeito. Que mais se apresentaria neste fenômeno do que um commercium simplesmente dado entre um sujeito simplesmente dado e um objeto simplesmente dado? Esta interpretação aproximar-se-ia dos dados fenomenais se dissesse: a pre-sença é o ser deste "entre". Mesmo assim, a orientação pelo "entre" continuaria propiciando mal-entendidos, pois impediría de se ver a indeterminação ontológica do ponto de partida de um ente em meio ao qual "é e está" este entre como tal. Nesse caso, o entre já estaria sendo conceituado como resultado da convenientia entre duas coisas simplesmente dadas. O seu ponto de partida prévio já explode o fenômeno e seria insensato tentar recompô-lo novamente a partir de seus fragmentos. Não é apenas que falte a "argamassa". Também o "esquema" segundo o qual a integração pode-se realizar foi explodido ou jamais se desvendou. Do ponto de vista ontológico, o decisivo é evitar previamente a fragmentação do fenômeno, o que significa assegurar o seu teor fenomenal positivo. O fato de se necessitar de muitas circunstâncias para que isso se cumpra onticamente foi, ontologicamente, desvirtuado no modo tradicional de tratar o "problema do conhecimento" e, em tais proporções, que se tornou invisível.

O que se constitui essencialmente pelo ser-no-mundo é sempre em si mesmo o "pre" de sua pre-sença. Segundo o significado corrente da palavra, o "pre" da pre-sença remete ao "aqui" e "lá". O "aqui" de um "eu-aqui" sempre se compreende a partir de um "lá" à mão, no sentido de um ser que se dis-tancia e se direciona numa ocupação. A espacialidade existencial da pre-sença que lhe determina o "lugar" já está fundada no ser-no-mundo. O lá é a determinação daquilo que vem ao encontro dentro do mundo. "Aqui" e "lá" são apenas possíveis no "pre" da pre-sença, isto é, quando se dá um ente que, enquanto ser do "pre" da pre-sença, rasgou espacialidade. Em seu ser mais próprio, este ente traz o caráter de não fechamento. A expressão "pre" refere-se a essa abertura essencial. Através dela, esse ente (a pre-sença) está junto ao pre-sente do mundo e se faz pre-sença para si mesmo.

Numa imagem ôntica, falar de lumen naturale no homem não indica mais do que a estrutura ontológico-

existencial deste ente, ou seja, o fato de ele ser no modo do pre de sua pre-sença. Ser "esclarecido" significa: estar em si mesmo iluminado como ser-no-mundo, não através de um outro ente, mas, de tal maneira, que ele mesmo seja a claridade. É para um ente existencialmente iluminado desse modo que um ser simplesmente dado faz-se acessível na luz e inacessível no escuro. A pre-sença sempre traz consigo o seu pre, e, desprovida dele, ela não apenas deixa de ser de fato, como deixa de ser o ente dessa essência. A pre-sença é a sua abertura. 77 78 79

É preciso explicitar a constituição desse ser. Na medida, entretanto, em que a existência constitui a essência desse ente, a frase existencial "a pre-sença é a sua abertura" diz, ao mesmo tempo, que o ser em jogo no ser deste ente deve ser o "pre" de sua pre-sença. De acordo com a tendência da análise, além de se caracterizar a constituição primordial do ser da abertura, é preciso interpretar o modo de ser em que esse ente é cotidianamente o pre de sua pre-sença.

O capítulo que assume a explicação do ser-em como tal, ou seja, do ser deste pre, divide-se em duas partes: A. A constituição existencial do pre. B. O ser cotidiano do pre e a de-cadência da pre-sença.

Encontramos os dois modos constitutivos de ser o pre, igualmente originários, na disposição e na compreensão; sua análise sempre recebe a confirmação fenomenal necessária da interpretação de um modo concreto e importante para toda a problemática seguinte. Disposição e compreensão são, de maneira igualmente originária, determinadas pelo discurso.

Em A (a constituição existencial do pre) trata-se, pois: da pre-sença como disposição (§ 29), do temor como modo da disposição (§ 30), da pre-sença como compreensão (§ 31), da compreensão e interpretação (§ 32), da proposição como modo derivado da interpretação (§ 33), da pre-sença, discurso e linguagem (§ 34).

A análise dos caracteres ontológicos da pre-sença é existencial. Isso significa: os caracteres não são propriedades de algo simplesmente dado, mas modos de ser essencialmente existenciais. Em conseqüência, deve-se explicitar o seu modo de ser na cotidianidade.

Em B (o ser cotidiano do pre e a de-cadência da pre-sença), de acordo com o fenômeno constitutivo do discurso, da visão inserida na compreensão e, de acordo com a interpretação pertinente (significado), serão analisados, enquanto modos existenciais do ser cotidiano do pre: o falatório (§ 35), a curiosidade (§ 36), a ambigüidade (§ 37). Nesses fenômenos, torna-se visível um modo fundamental de ser do pre que interpretamos como decadência. Trata-se de uma "cadência", que mostra um modo existencial próprio de movimentação (§ 38).

A. A CONSTITUIÇÃO EXISTENCIAL DO PRE

§ 29. A pre-sença como disposição

O que indicamos ontologicamente com o termo disposição é, onticamente, o mais conhecido e o mais cotidiano, a saber, o humor, (N45) o estado de humor. Antes de qualquer psicologia dos humores, ainda bastante primitiva, trata-se de ver este fenômeno como um existencial fundamental e delimitar sua estrutura.

Tanto a equanimidade impassível quanto o desânimo reprimido na ocupação cotidiana, a passagem de um para outro, o resvalar no mau humor não são, do ponto de vista ontológico, um nada, por mais que esses fenômenos passem despercebidos para a pre-sença, sendo considerados como os mais indiferentes e os mais passageiros. O fato de os humores poderem se deteriorar e transformar diz somente que a pre-sença já está sempre de humor. Também a falta de humor contínua, regular e insípida, que não deve ser confundida com o mau humor, não é um nada, pois, nela, a própria pre-sença se torna enfadonha para si mesma. Nesse mau humor, o ser do
80 pre mostra-se como peso. Por que, não se sabe. E a pre-sença não pode saber, visto que as possibilidades de abertura do conhecimento são restritas se comparadas com a abertura originária dos humores em que a pre-sença se depara com seu ser enquanto pre. Também o humor exacerbado pode aliviar o peso revelado pelo ser; mesmo essa possibilidade de humor revela, embora como alívio, o caráter de peso da pre-sença. O humor revela "como alguém está e se torna". É nesse "como alguém está" que o humor conduz o ser para o seu "pre".

No estado de humor, a pre-sença já sempre se abriu numa sintonia com o humor como o ente a cuja responsabilidade a pre-sença se entregou em seu ser e que, existindo, ela tem de ser. Aberto não significa conhecido como tal. E justamente na cotidianidade mais indiferente e inocente, o ser da pre-sença pode irromper na nudez "do que é e tem de ser". A pureza "do que é" se mostra, enquanto a proveniência (Woher) e o destino (Wohin) permanecem obscuros. O fato da pre-sença não "ceder" a tais humores na cotidianidade, isto é, de não perseguir a abertura que eles realizam e não se deixar levar pelo que assim se abre, não constitui uma prova contra o fato fenomenal de que o humor abre o ser do pre em seu fato, mas sim um testemunho. Na maior parte das situações ôratico-existenciárias, a pre-sença se esquiva ao ser que se abre no humor; do ponto de vista ontológico-existencial, isso significa: naquilo de que o humor faz pouco caso, a pre-sença se descobre entregue à responsabilidade do pre. É no próprio esquivar-se que o pre se abre em seu ser.

Esse "fato de ser", caráter ontológico da pre-sença, encoberto em sua proveniência e destino, mas tanto mais aberto em si mesmo quanto mais encoberto, chamamos de estar-lançado (N46) em seu pre, no sentido de, enquanto ser-no-mundo, esse ente ser sempre o seu pre. A expressão estar-lançado deve indicar a facticidade de ser entregue à responsabilidade. (N47) Esse "fato de ser e ter de ser", aberto na disposição da pre-sença, não é aquele "fato" que, do ponto de vista ontológico-categorial, exprime a fatualidade pertencente ao ser simplesmente dado. Esse só se faz acessível numa constatação observadora. Em contrapartida, deve-se conceber o fato aberto na disposição como determinação existencial deste ente que é, no modo de ser-no-mundo. Facticidade não é a fatualidade do factum brutum de um ser simplesmente dado, mas um caráter ontológico da pre-sença assumido na existência, embora, desde o início, reprimido. O fato da facticidade jamais pode ser encontrado numa intuição.

O ente que possui o caráter da pre-sença é o seu pre, no sentido de se dispor, implícita ou explicitamente, em seu estar-lançado. Na disposição, a pre-sença já se colocou sempre diante de si mesma e já sempre se encontrou, não como percepção mas como um dispor-se

no humor. Enquanto ente entregue à responsabilidade de seu ser, ela também se entrega à responsabilidade de já se ter sempre encontrado — encontro que não é tanto fruto de uma procura direta mas de uma fuga. O humor não realiza uma abertura no sentido de observar o estar-lançado e sim de enviar-se e desviar-se. Na maior parte das vezes, ele faz pouco caso do caráter pesado da pre-sença que nele se revela, e muito menos ainda quando se alivia de um humor. Esse desvio é o que é, no modo da disposição.

Significaria um grande equívoco fenomenal identificar o que se abre com o humor e como ele o faz com o que a pre-sença "simultaneamente" aí conhece, sabe e acredita. Mesmo que a pre-sença estivesse "segura" na fé de seu "destino" (Wohin) ou pretendesse saber a sua proveniência mediante um esclarecimento racional, nada disso diminuiría o seguinte fenômeno: o humor coloca a pre-sença diante do fato de seu pre que, como tal, se lhe impõe como enigma inexorável. Do ponto de vista ontológico-existencial, não há nenhuma razão para se desprezar a "evidência" da disposição, comparando-a com a certeza apodítica de um conhecimento teórico acerca do que é simplesmente dado. Também não é menor a falsificação que abriga os fenômenos no refúgio do irracional. O irracionalismo ■— enquanto o outro lado do racionalismo — fala apenas estrabicamente daquilo para o que o racionalismo é cego.

Que uma pre-sença de fato possa, deva e tenha de se assenhorar do humor através do saber e da vontade pode, em certas possibilidades da existência, significar uma primazia da vontade e do conhecimento. Isso, porém, não deve levar à negação ontológica do humor enquanto modo de ser originário da pre-sença. Neste modo de ser, ela se abre para si mesma antes de qualquer conhecimento e vontade e para além de seus alcances de abertura. Ademais, nunca nos assenhoramos do humor sem humor, mas sempre a partir de um humor contrário. Obtivemos, pois, como primeiro caráter ontológico da disposição que: a disposição abre a pre-sença em seu estar-lançado e, na maior parte das vezes e antes de tudo, segundo o modo de um desvio que se esquiva.

Aqui já se torna visível que a disposição está bem longe da simples constatação de um estado de alma. E

possui tão pouco o caráter de uma apreensão reflexiva abrangente que toda reflexão imanente só pode se deparar com "vivências" porque o pre já se abriu na disposição. O "mero humor" abre o pre de modo mais originário, embora também o feche de modo ainda mais obstinado do que qualquer não percepção.

Isso é o que mostra o mau-humor. Nele, a pre-sença se faz cega para si mesma, o mundo circundante da ocupação se vela, a circunvisão da ocupação se desencaminha. A disposição é tão pouco trabalhada pela reflexão que faz com que a pre-sença se precipite para o "mundo" das ocupações numa dedicação e abandono irrefletidos. O humor se precipita. Ele não vem de "fora" nem de "dentro". Cresce a partir de si mesmo como modo de ser-no-mundo. Com isso, porém, passamos de uma delimitação negativa da disposição frente à apreensão reflexiva do "interior" para uma compreensão positiva de seu caráter de abertura. O humor já abriu o ser-no-mundo em sua totalidade e só assim torna possível um direcionar-se para. .. O estado de humor não remete, de início, a algo psíquico e não é, em si mesmo, um estado interior que, então, se exteriorizasse de forma enigmática, dando cor às coisas e pessoas. Nisto mostra-se o segundo caráter essencial da disposição: ela é um modo existencial básico da abertura igualmente originária de mundo, de co-pre-sença e existência, pois também este modo é em si mesmo ser-no-mundo.

Além dessas duas determinações essenciais da disposição aqui explicitadas, a abertura do estar-lançado e a abertura do ser-no-mundo em sua totalidade, deve-se considerar ainda uma terceira, que contribui sobremaneira para uma compreensão mais profunda da mundanidade do mundo. Como dissemos anteriormente[53], o mundo que já se abriu deixa e faz com que o ente intramundano venha ao encontro. Essa abertura prévia do mundo, que pertence ao ser-em, também se constitui de disposição. Deixar e fazer vir ao encontro é, primariamente, uma circunvisão e não simplesmente sensação ou observação. Numa ocupação dotada de circunvisão, deixar e fazer vir ao encontro tem o caráter de ser atingido, como agora se pode ver mais agudamente a partir da disposição. Do

53. Cf. § 18, p. 127s.

ponto de vista ontológico, inutilidade, resistência, ameaça, são apenas possíveis porque o ser-em como tal se acha determinado previamente em sua existência, de modo a poder ser tocado dessa maneira pelo que vem ao encontro dentro do mundo. Esse ser tocado funda-se na disposição, descobrindo o mundo como tal, no sentido, por exemplo, de ameaça. Apenas o que é na disposição do temor, o não temor, pode descobrir o que está à mão no mundo circundante como algo ameaçador. O estado de humor da disposição constitui, existencialmente, a abertura mundana da pre-sença.

Os "sentidos" só podem ser "estimulados" e "ter sensibilidade para", de maneira que o estimulante se mostre na afecção, porque eles pertencem, do ponto de vista ontológico, a um ente que possui o modo de ser disposto no mundo. Por mais fortes que fossem a pressão e resistência, coisas como afecção não ocorreríam se a resistência não se descobrisse de modo essencial, se o ser disposto no mundo já não estabelecesse um liame com um ente intramundano, trabalhado de modo privilegiado por humores. Na disposição subsiste existencialmente um liame de abertura com o mundo, a partir do qual algo que toca pode vir ao encontro. Do ponto de vista ontológréco-fundamental, devemos em princípio deixar a descoberta primária do mundo ao "simples humor". Uma intuição pura, mesmo introduzida nas artérias mais interiores de alguma coisa simplesmente dada, jamais chegaria a descobrir algo como ameaça.

O fato da circunvisão cotidiana se equivocar devido à abertura primordial da disposição e estar amplamente sujeita à ilusão é um nn` 5v, segundo a idéia de um conhecimento absoluto de "mundo". Em razão dessas avaliações ontologicamente inadequadas, desconsidera-se inteiramente a positividade existencial da possibilidade de ilusão. É justamente na visão instável e de humor variável do "mundo" que o manual se mostra em sua mundanidade específica, a qual nunca é a mesma. A observação teórica sempre reduziu o mundo à uniformidade do que é simplesmente dado; dentro dessa uniformidade, sem dúvida subsiste encoberta uma nova riqueza de determinações, passíveis de descoberta. Contudo, mesmo a mais pura Omeía não conseguiu ultrapassar todos os

humores; o que é ainda simplesmente dado em sua pura configuração apenas se mostra para a observação quando consegue chegar a si, demorando tranqüilamente junto a..., na ot<tt<óvti e ôwiy(oyt').[54] O de-monstrar da constituição ontológico-existencial de toda determinação e do conhecimento na disposição do ser-no-mundo não deve ser confundido com a tentativa de abandonar onticamente a ciência ao "sentimento".

Dentro da problemática dessa investigação, não será possível interpretar os diferentes modos da disposição e seus nexos de fundamentação. Os fenômenos, de há muito conhecidos e onticamente sempre considerados pela filosofia, têm o nome de afetos e sentimentos. Não é por acaso que a primeira interpretação dos afetos, legada e conduzida sistematicamente, não tenha sido tratada no âmbito da "psicologia". Aristóteles investiga πάθη no segundo livro de sua Retórica. Ao contrário da orientação tradicional do conceito de retórica como uma espécie de "disciplina", ela deve ser apreendida como a primeira hermenêutica sistemática da convivência cotidiana com os outros. A public-idade, enquanto modo de ser do impessoal (cf. § 27), não só possui seu estado de humor como precisa de humor e o "faz" para si. É a partir dele e em seu sentido que fala o orador. Ele necessita da compreensão das possibilidades do humor para despertá-las e dirigi-las da maneira mais adequada.

O desdobramento da interpretação dos afetos nos estóicos, bem como sua transmissão para a Idade Moderna através da teologia patrística e escolástica, são bem conhecidos. No entanto, não se atenta para o fato de que a interpretação ontológica fundamental dos afetos, desde Aristóteles, não conseguiu dar nenhum passo significativo. Ao contrário, os afetos e sentimentos passaram a figurar tematicamente entre os fenômenos psíquicos para, ao lado da representação e da vontade, formar a terceira classe. Eles se rebaixaram a fenômenos subsidiários.

É um mérito da pesquisa fenomenológica ter recriado uma visão mais livre desses fenômenos. E não apenas isso; Scheier, instigado por Santo Agostinho e

54. Cf. Aristóteles, Met. A 2, 982 b 22s.

Pascal[55], orientou a problemática para o nexo de fundamentação entre os atos de "representação" e os de "interesse". No entanto, mesmo aqui, os fundamentos ontológico-existenciais do fenômeno do ato ainda permanecem inteiramente obscuros.

A disposição não apenas abre a pre-sença em seu estar-lançado e dependência do mundo já descoberto em seu ser, mas ela própria é o modo de ser existencial em que a pre-sença permanentemente se abandona ao "mundo" e por ele se deixa tocar de maneira a se esquivar de si mesma. A constituição existencial desse esquivar-se será evidenciada no fenômeno da de-cadência.

A disposição é um modo existencial básico em que a pre-sença é o seu pre. Ontologicamente, ela não apenas caracteriza a pre-sença como também é de grande importância metodológica para a analítica existencial, devido à sua capacidade de abertura. Esta possibilita, ademais, como toda interpretação ontológica, a se escutar, por assim dizer, o ser dos entes que antes já se abriram. Nesse sentido, deverá ater-se às possibilidades de abertura privilegiadas e mais abrangentes da pre-sença para delas retirar a explicação desse ente. A interpretação fenomenológica deve oferecer para a própria pre-sença a possibilidade de uma abertura originária e, ao mesmo tempo, da própria pre-sença interpretar a si própria. Ela apenas acompanha essa abertura para conceituar existencialmente o conteúdo fenomenal do que assim se abre.

O fenômeno da disposição, no modo determinado do temor, será demonstrado agora de modo ainda mais concreto numa relação com uma disposição fundamental da pre-sença, a angústia, que será interpretada posteriormente (cf. § 40).

55. Cf. Pensées, op. cit., p. 185: "Et de lã vient qu'au lieu qu'en parlant des choses humaines on dit qu'il faut les connaitre avant que de les aimer, ce qui a passé en proverbe, les saints au contraire disent en parlant des choses divines qu'il faut les aimer pour les connaitre, et qu'on n'entre dans la vérité que par la Charité, dont ils ont fait une de leurs plus utiles sentences". (E disso advém que, ao se falar das coisas humanas, diz-se que é preciso conhecê-las primeiro para então amá-las, o que se transformou em provérbio. Os santos, ao contrário, dizem, ao falar das coisas divinas, que é preciso amá-las para conhecê-las e que só se penetra na verdade por meio da caridade, o que é uma de suas sentenças mais úteis). Cf. Agostinho, Opera (Migne, P. L., XLII, Augustinus VIII), Contra Faustum, lib. 32, cap. 18: non intratur in veritatem, nisi per charitatem.

§ 30. O temor como modo da disposição[56]

O fenômeno do temor pode ser considerado segundo três perspectivas: analisaremos o que se teme, o temer e pelo que se teme. (N48) Essas perspectivas possíveis e copertinentes não são casuais. Com elas, vem à luz a estrutura da disposição. A análise se completará com a indicação das possíveis modificações do temor e de seus vários momentos estruturais.

O que se teme, o "temível", é sempre um ente que vem ao encontro dentro do mundo e que possui o modo de ser do manual, ou do ser simplesmente dado ou ainda da co-pre-sença. Não se trata de relatar onticamente o ente que, na maior parte das vezes e das mais diversas formas, pode se tornar "temível". Trata-se de determinar fenomenalmente o que é temível em sua temeridade. O que pertence ao temível como tal a ponto de vir ao encontro no temer? O que se teme possui o caráter de ameaça. Isso implica várias coisas: 1. O que vem ao encontro possui o modo conjuntural de dano. Ele sempre se mostra dentro de um contexto conjuntural. 2. Esse dano visa a um âmbito determinado daquilo que pode encontrar. Chega trazendo em si a determinação de uma região dada. 3. A própria região e o "estranho" que dela provém são conhecidos. 4. O danoso enquanto ameaça não se acha ainda numa proximidade dominável, ele se aproxima. Nesse aproximar-se, o dano se irradia e seus raios apresentam o caráter de ameaça.
5. Esse aproximar-se se aproxima dentro da proximidade. O que, na verdade, pode ser danoso no mais alto grau e até se aproxima continuamente, embora mantendo-se à distância, entranha sua temeridade. É, porém, aproximando-se na proximidade que o danoso ameaça, pois pode chegar ou não. Na aproximação cresce esse fato de "poder mas nem sempre chegar". Então dizemos, é terrível.
6. Isso significa: ao se aproximar na proximidade, o dano traz consigo a possibilidade desvelada de ausentar-se e passar ao largo, o que não diminui nem resolve o temor, ao contrário, o constitui.

O próprio temer libera a ameaça que assim caracterizada se deixa e faz tocar a si mesma. Não se constata

56. Cf. Aristóteles, Retórica B 5, 1382 a 20 — 1383 b 11.

primeiro um mal futuro (malum futurum) para a seguir temer. O temer também não constata primeiro o que se aproxima mas, em sua temeridade, já o descobriu previamente. É temendo que o temor pode ter claro para si o temível, "esclarecendo-o". A circunvisão vê o temível por já estar na disposição do temor. Como possibilidade adormecida do ser-no-mundo disposto, o temer é "temerosidade" e, como tal, já abriu o mundo para que o temível dele possa se aproximar. A própria possibilidade de aproximação é liberada pela espacialidade essencialmente existencial do ser-no-mundo.

O próprio ente que teme, a pre-sença, é aquilo pelo que o temor teme. Apenas o ente em que, sendo, está em jogo seu próprio ser, pode temer. O temer abre esse ente no conjunto de seus perigos, no abandono a si mesmo. Embora em diversos graus de explicitação, o temor desentranha a pre-sença no ser de seu pre. Se tememos pela casa ou pela propriedade, isso não contradiz em nada a determinação anterior daquilo pelo que se teme. Pois a pre-sença, enquanto ser-no-mundo, é um ser em ocupações junto a. De início e na maior parte das vezes, a pre-sença é a partir do que se ocupa. Estar em perigo é a ameaça do ser e estar junto a. Predominantemente, o temor revela a pre-sença de maneira privativa. Ele confunde e faz "perder a cabeça". O temor vela, ao mesmo tempo, o estar e ser-em perigo na medida em que deixa ver o perigo a ponto da pre-sença precisar se recompor depois que ele passa.

O temor por como temer alguma coisa sempre abre — seja privativa ou positivamente — de modo igualmente originário, o ente intramundano em sua possibilidade de ameaçar e o ser-em no tocante ao fato de estar ameaçado. Temor é um modo da disposição.

O temer por também pode-se estender a outros e, nesse caso, falamos de ter medo em lugar do outro. Esse temer em lugar de... não retira do outro o temor. Isso está excluído porque o outro, em lugar de quem se teme, não precisa necessariamente temer. Na maior parte das vezes, nós tememos em lugar do outro justamente quanto ele não teme e audaciosamente enfrenta o que o ameaça.

Temer em lugar de... é um medo de disposição junto com os outros mas não necessariamente um temer junto com ou mesmo temer convivendo com. Pode-se temer em lugar de, sem sentir temor. Visto mais precisamente, porém, temer em lugar de é um sentir-se atemorizado. "Temido", nesse caso, é o ser-com o outro, que poderia vir a ser suprimido. O temível não visa diretamente àquele que teme junto com. O temer em lugar de... de certa forma sabe que não é atingido, embora, na verdade, seja atingido pela co-pre-sença, pela qual se teme. O temer em lugar de não é, pois, um temor atenuado. Não se trata aqui de graus de "sentimento" e, sim de modos existenciais. Com isso, porém, o temer em lugar de não perde sua autenticidade específica quando "propriamente" não teme.

Os momentos constitutivos de todo o fenômeno do temor podem variar. Nessas variações, surgem diferentes possibilidades de ser do temer. A aproximação na proximidade pertence à estrutura de encontro daquilo que ameaça. Na medida em que uma ameaça, em seu "na verdade ainda não, mas a qualquer momento sim", subitamente se abate sobre o ser-no-mundo da ocupação, o temor se transforma em pavor. Desse modo, deve-se distinguir na ameaça: a aproximação mais próxima do que ameaça e o modo de encontro com a própria aproximação, o súbito. O referente do pavor é, de início, algo conhecido e familiar. Se, ao contrário, o que ameaça possuir o caráter de algo totalmente não familiar, o temor transforma-se em horror. E somente quando o que ameaça vem ao encontro com o caráter de horror, possuindo ao mesmo tempo o caráter de pavor, a saber, o súbito, o temor torna-se, então, terror. Outras variações do temor nos são conhecidas como timidez, acanhamento, receio e estupor. Todas as modificações do temor, enquanto possibilidades da disposição, apontam para o fato de que a pre-sença, como ser-no-mundo, é "temerosa". Essa "temerosidade" não deve ser compreendida onticamente no sentido de uma predisposição fatual e "singular", mas como possibilidade existencial da disposição essencial de toda pre-sença que, de certo modo, não é única.

§ 31. A pre-sença como compreensão

A disposição é uma das estruturas existenciais em que o ser do "pre" da pre-sença se sustenta. De maneira igualmente originária, a compreensão também constitui esse ser. Toda disposição sempre possui a sua compreensão, mesmo quando a reprime. Toda compreensão está sempre sintonizada com o humor. Interpretando a com-
81 preensão como um existencial fundamental, mostra-se que esse fenômeno é concebido como modo fundamental do ser da pre-sença. Em contrapartida, a "compreensão", no sentido de um modo possível de conhecimento entre outros, que se distingue, por exemplo, do "esclarecimento", deve ser interpretada juntamente com este como um derivado existencial da compreensão primária, que também constitui o ser do pre da pre-sença.

A presente investigação já se deparou com essa compreensão originária sem, no entanto, permitir que ela aflorasse explicitamente como tema. Dizer que a presença existindo é o seu pre significa, por um lado, que o mundo está "pre-sente", a sua pre-sença é o ser-em. Este é e está igualmente "presente" como aquilo em função de que a pre-sença é. Nesse em função de, o ser-no-mundo existente se abre como tal. Chamou-se essa abertura de compreensão.[57] No compreender dessa função, abre-se conjuntamente a significância que nela se funda. A abertura da compreensão enquanto abertura de função e significância diz respeito, de maneira igualmente originária, a todo o ser-no-mundo. Significância é a perspectiva em função da qual o mundo se abre como tal. Dizer que função e significância se abrem na pre-sença significa que a pre-sença é um ente em que, como ser-no-mundo, ele próprio está em jogo.

Por vezes num discurso ôntico, usamos a expressão "compreender alguma coisa" com o sentido de "estar a cavaleiro de...", "estar por cima de...", "poder alguma coisa". O que se pode na compreensão enquanto existencial não é uma coisa, mas o ser como existir. Pois na compreensão subsiste, existencialmente, o modo de ser da pre-sença enquanto poder-ser. A pre-sença não é algo simplesmente dado que ainda possui de quebra a possi-

57. Cf. § 18, p. 127s.

bilidade de poder alguma coisa. Primariamente, ela é possibilidade de ser. Toda pre-sença é o que ela pode ser e o modo em que é a sua possibilidade. A possibilidade essencial da pre-sença diz respeito aos modos caracterizados de ocupação com o "mundo", de preocupação com os outros e, nisso tudo, à possibilidade de ser para si mesma, em função de si mesma. A possibilidade de ser, que a presença existencialmente sempre é, distingue-se tanto da possibilidade lógica e vazia como da contingência de algo simplesmente dado em que isso ou aquilo pode "se passar". Como categoria modal do ser simplesmente dado, a possibilidade designa o que ainda não é real e que nunca será necessário. Caracteriza o meramente possível. Do ponto de vista ontológico, é inferior à realidade e à necessidade. Em contrapartida, como existencial, a possibilidade é a determinação ontológica mais originária e mais positiva da pre-sença; assim como a existencialidade, de início, ela só pode ser trabalhada como problema. O solo fenomenal que permite a sua visão oferece a compreensão como o poder-ser capaz de propiciar aberturas.

A possibilidade como existencial não significa um poder-ser solto no ar, no sentido da "indiferença do arbítrio" (libertas indifferentiae). Enquanto algo essencialmente disposto, a pre-sença já caiu em determinadas possibilidades e, enquanto o poder-ser que ela é, já deixou passar tais possibilidades, doando continuamente a si mesma as possibilidades de seu ser, assumindo-as ou recusando-as. Isso diz, no entanto, que para si mesma a pre-sença é a possibilidade de ser que está entregue à sua responsabilidade, é a possibilidade que lhe foi inteiramente lançada. A pre-sença é a possibilidade de ser livre para o poder-ser mais próprio. A possibilidade de ser é, para ela mesma, transparente em diversos graus e modos possíveis.

Compreender é o ser desse poder-ser, que nunca está ausente no sentido de algo que simplesmente ainda não foi dado mas que, na qualidade essencial de nunca ser simplesmente dado, "é" junto com o ser da pre-sença, no sentido de existência. A pre-sença é de tal maneira que ela sempre compreendeu ou não compreendeu ser dessa ou daquela maneira. Como uma tal compreensão, ela "sabe" a quantas ela mesma anda, isto é, a quantas

anda o seu poder-ser. Esse "saber" não nasce primeiro de uma percepção imanente de si mesma, mas pertence ao ser do pre da pre-sença que, em sua essência, é compreensão. E somente porque a pre-sença é na compreensão de seu pre é que ela pode-se perder e desconhecer. E na medida em que a compreensão está na disposição e, nessa condição, está lançada existencialmente, a pre-sença já sempre se perdeu e desconheceu. Em seu poder-ser, portanto, a pre-sença já se entregou à possibilidade de se reencontrar em suas possibilidades.

Compreender é o ser existencial do próprio poder-ser da pre-sença de tal maneira que, em si mesmo, esse ser abre e mostra a quantas anda seu próprio ser. Trata-se de apreender ainda mais precisamente a estrutura desse existencial.

Como abertura, a compreensão sempre alcança toda a constituição fundamental do ser-no-mundo. Como poder-ser, o ser-em é sempre um poder-ser-no-mundo. Este não apenas se abre como mundo, no sentido de possível significância, mas a liberação de tudo que é intramundano libera esse ente para suas possibilidades. O manual se descobre, então, como tal em sua possibilidade de serventia, de aplicação e de dano. A totalidade conjuntural desentranha-se como o todo categorial de uma possibilidade do contexto manual. Por outro lado, também a "unidade" do que é simplesmente dado numa variedade multiforme, a natureza, só pode ser descoberta com base na abertura de uma possibilidade que lhe pertence. Será por acaso que a questão do ser da natureza visa às "condições de sua possibilidade"? Em que se funda esse questionamento? Nele não pode faltar a questão: por que o ente, destituído do caráter de pre-sença, é compreendido em seu ser quando se abre nas condições de sua possibilidade? Kant pressupõe algo assim, talvez com razão. Mas essa pressuposição não pode mais permanecer sem verificar seu direito.

Por que a compreensão, em todas as dimensões essenciais do que nela se pode abrir, sempre conduz às possibilidades? Porque, em si mesma, a compreensão possui a estrutura existencial que chamamos de projeto (N49). A compreensão projeta o ser da pre-sença para a sua destinação (cf. N26) de maneira tão originária como

para a significância, entendida como mundanidade de seu mundo. O caráter projetivo da compreensão constitui o ser-no-mundo no tocante à abertura do seu pre, enquanto pre de um poder-ser. O projeto é a constituição ontologico-existencial do espaço de articulação do poder-ser de fato. E, na condição de lançada, a pre-sença se lança no modo de ser do projeto. O projetar-se nada tem a ver com um possível relacionamento frente a um plano previamente concebido, segundo o qual a pre-sença instalaria o seu ser. Ao contrário, como pre-sença, ela já sempre se projetou e só é na medida em que se projeta. Na medida em que é, a pre-sença já se compreendeu e sempre se compreenderá a partir de possibilidades. O caráter projetivo da compreensão diz, ademais, que a perspectiva em função da qual se projeta apreende as possibilidades mesmo que não o faça tematicamente. Essa apreensão retira do que é projetado justamente o seu caráter de possibilidade, arrastando-o para um teor dado e referido, ao passo que, no projetar, o projeto lança previamente para si mesmo a possibilidade como possibilidade e assim a deixa ser. Enquanto projeto, a compreensão é o modo de ser da pre-sença em que a pre-sença é as suas possibilidades enquanto possibilidades.

Com base no modo de ser que se constitui através do existencial do projeto, a pre-sença é sempre "mais" do que é de fato, mesmo que se quisesse ou pudesse registrá-la como um ser simplesmente dado em seu teor ontológico. No entanto, ela nunca é mais do que é de fato porque o poder-ser pertence essencialmente à sua facticidade. Também a pre-sença, enquanto possibilidade de ser, nunca é menos, o que significa dizer que aquilo que, em seu poder-ser, ela ainda não é, ela é existencialmente. Somente porque o ser do "pre" recebe sua constituição da compreensão e de seu caráter projetivo, somente porque ele é tanto o que será quanto o que não será é que ela pode, ao se compreender, dizer: "sê o que tu és!" 82

O projeto sempre diz respeito a toda a abertura do ser-no-mundo; como poder-ser, a própria compreensão possui possibilidades prelineadas pelo âmbito do que nela é passível de se abrir essencialmente. A compreensão pode-se colocar primariamente na abertura do mundo, ou seja, a pre-sença pode, de início e na maior parte das vezes, compreender-se a partir de seu mundo. Ou então, a compreensão primariamente se lança para as

[83] destinações, isto é, a pre-sença existe como ela própria. Brotando de seu próprio si mesmo como tal, a compreensão é própria ou imprópria. "Im"-própria não significa que a pre-sença rompa consigo mesma e "só" compreenda o mundo. Mundo pertence ao seu próprio ser como ser-no-mundo. Por isso, a compreensão própria e a imprópria podem ser autênticas ou inautênticas. A compreensão enquanto poder-ser está inteiramente impregnada de possibilidade. O translado para uma dessas possibilidades fundamentais da compreensão não deixa de lado as demais. O translado inerente à compreensão é uma modificação existencial do projeto como um todo porque a compreensão sempre diz respeito a toda a abertura da pre-sença como ser-no-mundo. Na compreensão de mundo, o ser-em também é sempre compreendido. Compreensão da existência como tal é sempre compreensão de mundo.

Enquanto pre-sença de fato, o seu poder-ser já sempre se transladou para uma possibilidade da compreensão.

Em seu caráter existencial de projeto, a compreensão constitui o que chamamos de visão (N50) da presença. A visão que, junto com a abertura do pre, se dá existencialmente é, de modo igualmente originário, a presença, nos modos básicos de seu ser, já caracterizados, a saber, a circunvisão da ocupação, a consideração da preocupação, a visão do ser como tal em função do qual a pre-sença é sempre como ela é. Chamamos de transparência (Durchsichtigkeit) a visão que se refere primeira e totalmente à existência. Escolhemos esse termo para designar o "conhecimento de si", bem entendido, de modo a indicar que não se trata de um exame perceptivo e nem tampouco da inspeção de si mesmo como um ponto, mas de uma captação compreensiva de toda a abertura do ser-no-mundo através dos momentos essenciais de sua constituição. O ente que existe tem a visão de "si", somente na medida em que ele se faz, de modo igualmente originário, transparente em seu ser junto ao mundo, em seu ser-com os outros, momentos constitutivos de sua existência.

Em contrapartida, a não transparência da pre-sença não se radica única e primariamente na ilusão "egocên-

trica" de si mesma, mas igualmente no desconhecimento do mundo.

Deve-se resguardar o termo "visão" de mal-entendidos. Ele corresponde à iluminação, que caracterizamos como a abertura do pre. "Ver" significa não só não perceber com os olhos do corpo como também não apreender, de modo puro e com os olhos do espírito, algo simplesmente dado em seu ser simplesmente dado. Para o significado existencial de visão, a única coisa a ser levada em conta é a particularidade do ver em que o ente a ele acessível se deixa encontrar descoberto em si mesmo. É o que todo "sentido" realiza em seu âmbito genuíno de descoberta. A tradição da filosofia, porém, orienta-se, desde o princípio, primariamente pelo "ver" enquanto modo de acesso para o ente e para o ser. A fim de manter um nexo com a tradição, pode-se formalizar a visão e o ver de modo tão amplo a ponto de se conquistar um termo universal capaz de caracterizar como acesso todo acesso ao ser.

Ao se mostrar que toda visão se funda primariamente na compreensão — a circunvisão da ocupação é a compreensão enquanto sensatez — retira-se da intuição pura a sua primazia que, noeticamente, corresponde à primazia ontológica tradicional do ser simplesmente dado. "Intuição" e "pensamento" já são ambos derivados distantes da compreensão. Também a "intuição da essência" fenomenológica está fundada na compreensão existencial. Contudo, só se deve decidir alguma coisa sobre esse modo de ver depois de obtidos os conceitos explícitos de ser e de estrutura ontológica, único modo em que os fenômenos podem vir a ser fenômenos em sentido fenomenológico. 84

A abertura do pre da pre-sença na compreensão é ela mesma um modo do poder-ser da pre-sença. A abertura do ser em geral consiste na projeção do ser da pre-sença para a função e para a significância (mundo). No projetar de possibilidades já se antecipou uma compreensão do ser. Ser é compreendido no projeto e não concebido ontologicamente. O ente que possui o modo de ser do projeto essencial de ser-no-mundo tem a compreensão ontológica como um constitutivo de seu ser. O 85 86

que anteriormente foi suposto de forma dogmática[58] recebe agora sua de-monstração a partir da constituição ontológica em que a pre-sença como compreensão é o seu pre. Dentro dos limites dessa investigação, só se poderá alcançar um esclarecimento satisfatório do sentido existencial dessa compreensão ontológica com base na interpretação temporal do ser.

Enquanto existenciais, disposição e compreensão caracterizam a abertura originária do ser-no-mundo. No modo de ser do humor, a pre-sença "vê" possibilidades a partir das quais ela é. Na abertura projetiva destas possibilidades, ela já está sempre sintonizada com o humor. O projeto do poder-ser mais próprio está entregue ao fato de ser lançado no pre da pre-sença. Mas não será que, com a explicação da constituição existencial do ser do pre, no sentido do projeto projetado, o ser da presença se torna ainda mais enigmático? De fato. Devemos primeiro deixar despontar todo o enigma desse ser, quer para fracassar com autenticidade na tentativa de "resolvê-lo", quer para recolocar de modo novo a questão do ser-no-mundo que se lançou em projetos.

É preciso elaborar concretamente esses existenciais, a fim de se dispor de uma visualização inicial e suficiente, do ponto de vista fenomenal, do modo de ser cotidiano da compreensão disposta, isto é, de toda a abertura do pre.

§ 32. Compreensão e interpretação

Na compreensão, a pre-sença projeta seu ser para possibilidades. Esse ser para possibilidades, constitutivo da compreensão, é um poder-ser que repercute sobre a pre-sença as possibilidades enquanto aberturas. O projetar da compreensão possui a possibilidade própria de se elaborar em formas. Chamamos de interpretação essa elaboração. Nela, a compreensão se apropria do que compreende. Na interpretação, a compreensão se torna ela mesma e não outra coisa. A interpretação se funda existencialmente na compreensão e não vice-versa. Interpretar não é tomar conhecimento de que se compreendeu, mas elaborar as possibilidades projetadas na compreensão. De

58. Cf. § 4, p. 38s.

acordo com o fluxo dessa análise preparatória da presença cotidiana, investigaremos o fenômeno da interpretação na compreensão de mundo, ou seja, na compreensão imprópria e isso no modo de sua autenticidade.

É a partir da significância aberta na compreensão de mundo que o ser da ocupação com o manual se dá a compreender, qualquer que seja a conjuntura que possa estabelecer com o que lhe vem ao encontro. A circunvisão descobre, isto é, o mundo já compreendido se interpreta. O que está à mão se explicita na visão da compreensão. Todo preparar, acertar, colocar em condições, melhorar, completar, se realiza de tal modo que o manual dado na circunvisão é interpretado em relação aos outros em seu ser-para e vem a ser ocupado, segundo essa interpretação recíproca. O que se interpreta reciprocamente na circunvisão de seu ser-para como tal, ou seja, que se explicita na compreensão, possui a estrutura de algo como algo. À questão da circunvisão que pergunta: o que é esse mar nual determinado, a interpretação da circunvisão responde do seguinte modo: ele é para... A indicação do para-quê não é simplesmente a denominação de algo, mas o denominado é compreendido como isto, que se deve tomar como estando em questão. O que se abre na compreensão, o compreendido, é sempre de tal modo acessível que pode explicitar-se em si mesmo "como isto ou aquilo". O "como" constitui a estrutura da explicitação do compreendido; ele constitui a interpretação. O modo de lidar da circunvisão e interpretação com o manual intramundano, que o "vê" como mesa, porta, carro, ponte, não precisa necessariamente expor o que foi interpretado na circunvisão numa proposição determinante. Toda visão pré-predicativa do que está à mão já é em si mesma uma compreensão e interpretação. Mas será que a falta desse "como" não constituirá a natureza pura e simples de uma pura percepção? O ver dessa visão já é sempre compreensão e interpretação. Já traz em si a explicitação das remissões referenciais (do ser-para) constitutivas da totalidade conjuntural, a partir da qual se entende tudo que simplesmente vem ao encontro. A articulação do que foi compreendido na aproximação interpretativa dos entes, na chave de "algo como algo", antecede toda e qualquer proposição temática a seu respeito. O "como" não ocorre pela primeira vez na proposição. Nela, ele apenas se

pronuncia o que, no entanto, só é possível pelo fato de já se oferecer para ser pronunciado. O fato de a simples visão poder não exprimir uma proposição, não significa que ela não disponha de nenhuma interpretação articuladora e, por conseguinte, da estrutura-como. A simples visão das coisas mais próximas nos afazeres já traz consigo tão originariamente a estrutura da interpretação que toda e qualquer apreensão, por assim dizer livre da estrutura-como, necessita de uma certa transposição. Ter simplesmente diante de si uma coisa é somente fixá-la como uma não compreensão. A apreensão livre da estrutura-como priva-se de qualquer visão meramente compreensiva. Deriva-se dela e não é mais originária. O fato de o "como" não ser pronunciado onticamente não deve levar a desconsiderá-lo enquanto constituição existencial a priori da compreensão.

Se, porém, toda e qualquer percepção de um instrumento à mão já é compreensão e interpretação, e assim permite, na circunvisão, o encontro de algo como algo, não será que isso significa que primeiro se faz a experiência de algo simplesmente dado para depois apreendê-lo como porta ou como casa? Isso seria um mal-entendido a respeito da função específica de abertura da interpretação. Ela não lança, por assim dizer, um "significado" sobre a nudez de algo simplesmente dado, nem cola sobre ele um valor. O que acontece é que, no que vem ao encontro dentro do mundo como tal, a compreensão já abriu uma conjuntura que a interpretação expõe.

Tudo o que está à mão sempre já se compreende a partir da totalidade conjuntural. Esta, no entanto, não precisa ser apreendida explicitamente numa interpretação temática. Mesmo quando sofre uma interpretação, ela se recolhe novamente numa compreensão implícita. E é justamente nesse modo que ela se torna fundamento essencial da interpretação cotidiana da circunvisão. Essa sempre se funda numa posição prévia. (N51) Ao apropriar-se da compreensão, a interpretação se move em sendo para uma totalidade conjuntural já compreendida. A apropriação do compreendido, embora ainda entranhado, sempre cumpre o desentranhamento guiada por uma visão que fixa o parâmetro em função do qual o compreendido há de ser interpretado. A interpretação sem-

pre se funda numa visão prévia, (N51) que "recorta" o que foi assumido na posição prévia, segundo uma possibilidade determinada de interpretação. O compreendido, estabelecido numa posição prévia e encarado numa "visão previdente" (vorsichtig) torna-se conceito através da interpretação. A interpretação pode haurir conceitos pertencentes ao ente a ser interpretado a partir dele próprio, ou então forçar conceitos contra os quais o ente pode resistir em seu modo de ser. Como quer que seja, a interpretação sempre já se decidiu, definitiva ou provisoriamente, por uma determinada conceituação, pois está fundada numa concepção prévia. (N51)

A interpretação de algo como algo funda-se, essencialmente, numa posição prévia, visão prévia e concepção prévia. A interpretação nunca é apreensão de um dado preliminar, isenta de pressuposições. Se a concreção da interpretação, no sentido da interpretação textual exata, se compraz em se basear nisso que "está" no texto, aquilo que, de imediato, apresenta como estando no texto nada mais é do que a opinião prévia, indiscutida e supostamente evidente, do intérprete. Em todo princípio de interpretação, ela se apresenta como sendo aquilo que a interpretação necessariamente já "põe", ou seja, que é preliminarmente dado na posição prévia, visão prévia e concepção prévia.

Como se deve conceber o caráter desse "prévio"? Seria suficiente dizer que formalmente é um "apriori"? Por que essa estrutura se apropria da compreensão, por nós caracterizada como existencial básico da pre-sença? De que maneira a estrutura-"como" do que se interpreta se comporta em relação a ela? Decerto esse fenômeno não pode ser dissolvido "em partes". Será então que exclui uma analítica originária? Devemos supor tais fenômenos como "realidades últimas"? Nesse caso, ainda seria preciso perguntar: por quê? Ou será que a estrutura prévia da compreensão e a estrutura-como da interpretação estabelecem um nexo ontológico-existencial com o fenômeno do projeto? Esse remetería, portanto, a uma constituição ontológica originária da pre-sença?

Antes de responder a tais questões, e também porque os recursos conceituais usados até aqui não seriam suficientes, deve-se investigar se aquilo que pode ser visto

como estrutura prévia da compreensão e estrutura-como da interpretação já não representa em si mesmo um fenômeno unitário, amplamente usado na problemática filosófica sem que, no entanto, lhe corresponda a originariedade de uma explicação ontológica.

No projeto da compreensão, o ente se abre em sua possibilidade. O caráter de possibilidade sempre corresponde ao modo de ser de um ente compreendido. O ente intramundano em geral é projetado para o mundo, ou seja, para um todo de significância em cujas remissões referenciais a ocupação se consolida antecipadamente como ser-no-mundo. Se junto com o ser da pre-sença o ente intramundano também descobre, isto é, chega a uma compreensão, dizemos que ele tem sentido. Rigorosamente, porém, o que é compreendido não é o sentido, mas o ente e o ser. Sentido é aquilo em que se sustenta a compreensibilidade de alguma coisa. Chamamos de sentido aquilo que pode articular-se na abertura da compreensão. O conceito de sentido abrange o aparelhamento formal daquilo que pertence necessariamente ao que é articulado pela interpretação que compreende. Sentido é a perspectiva em junção da qual se estrutura o projeto pela posição prévia, visão prévia e concepção prévia. É a partir dela que algo se toma compreensível como algo. Na medida em que compreensão e interpretação constituem existencialmente o ser do pre, o sentido deve ser concebido como o aparelhamento existencial-formal da abertura pertencente à compreensão. Sentido é um existencial da pre-sença e não uma propriedade colada sobre o ente, que se acha por "detrás" dela ou que paira não se sabe onde, numa espécie de "reino intermediário". A pre-sença só "tem" sentido na medida em que a abertura do ser-no-mundo pode ser "preenchida" por um ente que nela se pode descobrir. Somente a pre-sença pode ser com sentido ou sem sentido. Isso significa: o seu próprio ser e o ente que se lhe abre podem ser apropriados na compreensão ou recusados na incompreensão.

Atendo-se a essa interpretação ontológico-existencial básica do conceito de "sentido", deve-se conceber todo ente não dotado do modo de ser da pre-sença como fora do sentido, como essencialmente desprovido de todo e qualquer sentido. "Fora do sentido" não tem aqui ne-

nhuma valoração, exprimindo uma determinação ontológica. Somente o fora do sentido pode ser contra-senso. O que é simplesmente dado enquanto vem ao encontro na pre-sença pode, por assim dizer, atropelar o seu ser como, por exemplo, os fenômenos da natureza que irrompem e destroem.

E ao se questionar sobre o sentido do ser, a investigação não medita nem rumina sobre alguma coisa que estivesse no fundo do ser. Ela pergunta sobre ele mesmo na medida em que ele se dá dentro da compreensibilidade da pre-sença. O sentido de ser jamais pode ser contraposto ao ente ou ao ser enquanto "fundamento" de sustentação de um ente, porque o "fundamento" só é acessível como sentido mesmo que, em si mesmo, seja o abismo de uma falta de sentido.

A compreensão enquanto abertura do pre sempre diz respeito a todo o ser-no-mundo. Em toda compreensão de mundo, a existência também está compreendida e vice-versa. Toda interpretação, ademais, se move na estrutura prévia já caracterizada. Toda interpretação que se coloca no movimento de compreender já deve ter compreendido o que se quer interpretar. Esse fato foi sempre observado na interpretação filológica, embora apenas nos setores dos modos derivados de compreensão e interpretação. A interpretação filológica pertence ao domínio do conhecimento científico. Esse conhecimento exige o rigor de uma demonstração fundamentada. A prova científica não deve pressupor aquilo que ela há de fundamentar. Se, porém, a interpretação já sempre se movimenta no já compreendido e dele se deve alimentar, como poderá produzir resultados científicos sem se mover num círculo, sobretudo se a compreensão pressuposta se articula no conhecimento comum de homem e mundo? Segundo as regras mais elementares da lógica, no entanto, o circulo é um circulus vitiosus. Com isso, porém, o ofício da interpretação histórica se acha a priori banido do campo de todo conhecimento rigoroso. Enquanto não se abolir da compreensão esse círculo, a historiografia deve-se satisfazer com possibilidades de conhecimentos menos rigorosas. Permite-se-lhe que preencha, de certo modo, essa falta mediante o "significado espiritual" de seus "objetos". Segundo a opinião dos próprios historiadores, o ideal seria que se pudesse evitar

o círculo e que houvesse a esperança de se criar, pela primeira vez, uma historiografia tão independente do ponto de vista do observador como se presume que seja o conhecimento da natureza.

Mas, ver nesse círculo um vicio, buscar caminhos para evitá-lo e também "sentido" apenas como imperfeição inevitável, significa um mal-entendido de principio acerca do que é compreensão. Não se trata de equiparar compreensão e interpretação a um ideal de conhecimento, que determinado em si mesmo não passa de uma degeneração e que, na tarefa devida de apreender o ser simplesmente dado, perdeu-se na incompreensão de sua essência. Para se preencher as condições fundamentais de uma interpretação possível, não se deve desconhecer as suas condições essenciais de realização. O decisivo não é sair do círculo mas entrar no círculo de modo adequado. Esse círculo da compreensão não é um cerco em que se movimentasse qualquer tipo de conhecimento. Ele exprime a estrutura-prévia existencial, própria da presença. O círculo não deve ser rebaixado a um vitiosum, mesmo que apenas tolerado. Nele se esconde a possibilidade positiva do conhecimento mais originário que, de certo, só pode ser apreendida de modo autêntico se a interpretação tiver compreendido que sua primeira, única e última tarefa é de não se deixar guiar, na posição prévia, visão prévia e concepção prévia, por conceitos ingênuos e "chutes". Ela deve, na elaboração da posição prévia, da visão prévia e concepção prévia, assegurar o tema científico a partir das coisas elas mesmas. Porque a compreensão, de acordo com seu sentido existencial, é o poder-ser da própria pre-sença, as pressuposições ontológicas do conhecimento histórico ultrapassam, em princípio, a idéia de rigor das ciências mais exatas. A matemática não é mais rigorosa do que a história. Ê apenas mais restrita, no tocante ao âmbito dos fundamentos existenciais que lhe são relevantes.

O "círculo" da compreensão pertence à estrutura do sentido, cujo fenômeno tem suas raízes na constituição existencial da pre-sença, enquanto compreensão que
87 interpreta. O ente em que está em jogo seu próprio ser como ser-no-mundo possui uma estrutura de círculo ontológico. Deve-se, no entanto, observar que, se do ponto

de vista ontológico o "círculo" pertence a um modo de ser do que é simplesmente dado, deve-se evitar caracterizar ontologicamente a pre-sença mediante esse fenômeno.

§ 33. A proposição como modo derivado da interpretação

Toda interpretação se funda na compreensão. O sentido é o que se articula como tal na interpretação e que, na compreensão, já se prelineou como possibilidade de articulação. Na medida em que a proposição (o "juízo") se funda na compreensão, representando uma forma derivada de exercício de interpretação, ela também "possui" um sentido. O sentido, porém, não pode ser definido como algo que ocorre em um juízo ao lado e ao longo do ato de julgar. No presente contexto, a análise temática da proposição visa várias coisas.

Em primeiro lugar, pode-se mostrar na proposição de que maneira a estrutura-"como", constitutiva de toda compreensão e interpretação, é susceptível de modificação. Com isso, a compreensão e interpretação aparecem com maior nitidez. Em segundo lugar, a análise da proposição ocupa um lugar privilegiado na problemática de uma ontologia fundamental, uma vez que, no início decisivo da antiga ontologia, somente o Xóyoç constituía o fio condutor do acesso ao ente propriamente dito e da determinação do ser dos entes. Por fim, há muito tempo, a proposição vale como o "lugar" próprio e primário da verdade. Esse fenômeno se acha tão intimamente acoplado ao problema do ser que a presente investigação terá de se deparar necessariamente, em seu curso, com o problema da verdade. Ela já se encontra, embora implicitamente, na dimensão desse problema. A análise da proposição também pretende preparar o advento desta problemática.

Atribuiremos a seguir três significados à palavra proposïção. São significados hauridos do fenômeno por ela designado, inter-relacionados entre si e que, em sua unidade, delimitam a estrutura completa da proposição.

1. Proposição significa, em primeiro lugar, de-monstração. (N52) Com isso, conservamos o sentido originário de Àóyoç enquanto óutóqximç: deixar e fazer ver o ente a partir dele mesmo e por si mesmo. Na proposição, "o martelo é pesado demais", o que se descobre à visão não é um "sentido", mas um ente no modo de sua manualidade. Mesmo quando este ente se acha numa proximidade da mão e da visão, a demonstração visa ao próprio ente e não a uma mera representação desse ente, seja entendida como algo simplesmente "representado", seja como um estado psíquico do sujeito que emite a proposição, isto é, sua representação desse ente.

2. Proposição também diz predicação. Propõe-se ao "sujeito" um "predicado", o predicado determina o sujeito. O que é proposto nesta acepção de proposição não é o predicado mas o "próprio martelo". O que se propõe, isto é, o que determina o martelo é o "pesado demais". O que se propôs, na segunda acepção, o que foi determinado como tal, sofreu uma restrição em seu conteúdo, comparado com o que se constatou na primeira. Toda predicação só é o que é como demonstração. A segunda acepção funda-se na primeira. Os integrantes da articulação predicativa, sujeito-predicado, surgem numa demonstração. A determinação não descobre, mas, como modo de demonstração, restringe a visão inicial ao que se mostra como tal — o martelo. Restringindo a visão, mostra-se, explicitamente, a determinação do que se revela. Face ao já revelado — o martelo pesado demais — a determinação dá, inicialmente, um passo atrás; a "posição do sujeito" concentra o ente no "martelo aí presente" a fim de deixar e fazer ver o que se revela, no processo de desconcentração, em sua determinação possível. Posição do sujeito, posição do objeto em sua composição são, no sentido rigoroso do termo, inteiramente "apofânticas".

3. Proposição significa ainda comunicação, declaração. Enquanto comunicação, a proposição está diretamente relacionada com as duas acepções anteriores. Ela também opera um deixar e fazer ver aquilo que se demonstra nas determinações. O deixar e fazer ver comunica aos outros o ente demonstrado em sua determinação. Comunica-se o ser para o que se demonstra na visão de sua comunhão. Deve-se preservar esta comunhão do

ser como ser-no-mundo, isto é, o mundo em que e a partir do qual o que aí se demonstra vem ao encontro. A necessidade de pronunciar-se pertence à proposição, entendida como comunicação existencial. Enquanto comunicado, o que se propõe pode ser partilhado ou não pelos outros sem que eles mesmos necessitem ter próximo à mão e à visão o ente que se demonstra e determina. O que numa proposição se propõe pode ser "transmitido". Então o âmbito do que se partilha entre um e outro numa visão se amplia. Ao mesmç tempo, porém, o que se demonstra nas transmissões pode vir a entranhar-se, embora o próprio saber e conhecer, formados nesse ouvir dizer, sempre vise ao próprio ente e não afirme um "sentido" que tem valor de circulação. Mesmo o ouvir dizer é um ser-no-mundo e um ser para o que se ouviu.

Não discutiremos em maiores detalhes a teoria do "juízo", hoje predominante, que se orienta pelo fenômeno da "validade". Basta uma indicação da problematicidade variada do fenômeno da "validade" que, desde Lotze, se apresenta como "fenômeno originário", ou seja, um fenômeno que já não é mais passível de uma análise ulterior. Esta condição deve-se simplesmente ao fato de o fenômeno não ter sido esclarecido em sua constituição ontológica. A "problemática" que se aninhou em torno dessa palavra idolatrada não é menos obscura. Validade indica, por um lado, a "forma" da realidade, atribuída ao conteúdo do juízo enquanto o que permanece inalterado frente ao processo "psíquico" de julgamento, esse em contínua transformação. No estado da questão do ser, caracterizado na introdução desse tratado, não se poderá esperar que a "validade" se distinga, enquanto "ser ideal", por uma clareza ontológica especial. Por outro lado, validade também significa que o sentido do juízo de valor vale para o seu "objeto", assumindo assim o significado de "validade objetiva" e objetividade em geral. O sentido "válido" dos entes e válido em si, mesmo "independente do tempo", vale ainda também no sentido de ter valor para todos os que julgam racionalmente. Validade significa agora constringência, "validade universal". Se ainda se defende uma epistemologia "crítica", para a qual o sujeito propriamente "não sai de si" para alcançar o objeto, então, nesse caso, a validade como objetividade, a validade do objeto, funda-se na existência válida do

sentido verdadeiro (!). As três acepções explicitadas de "valer", ser ideal, objetividade, constringência, não são apenas confusas em si mas se confundem entre si. Por precaução metodológica não se pode escolher conceitos tão bruxuleantes para guia de interpretação. Nós não restringimos previamente o conceito de sentido à acepção de "conteúdo do juízo", entendendo-o como fenômeno existencial, já caracterizado, onde o aparelhamento formal do que se pode abrir na compreensão e articular na interpretação se faz visível.

Se reunirmos essas três acepções de "proposição" numa visão uniforme de todo o fenômeno, teremos a seguinte definição: a proposição é uma demonstração que determina através da comunicação. Todavia, ainda é preciso perguntar: Com que direito entendemos a proposição como modo de interpretação? Nesse caso, as estruturas essenciais da interpretação devem reaparecer na proposição. A demonstração que faz a proposição se dá com base no que já se abriu na compreensão e descobriu na circunvisão. A proposição não paira no ar, desligada, a ponto de poder por si mesma abrir pela primeira vez o ente como tal; no entanto, ela já se detém no ser-no-mundo. O que antes[59] se esclareceu a respeito do conhecimento do mundo também vale para a proposição. A proposição necessita de uma posição prévia do que se abriu a fim de demonstrá-lo segundo os modos de determinação. Ademais, já reside no ponto de partida da determinação uma perspectiva orientada para o que se vai propor na proposição. A perspectiva em função da qual se encara o ente preliminarmente dado assume, no processo de determinação, a função de determinante. A proposição necessita de uma visão prévia que desloque, por assim dizer, o predicado a ser explicitado e indicado, incluindo-o implicitamente no próprio ente. Uma articulação do significado daquilo que se demonstra pertence à proposição enquanto comunicação determinante. É por isso que ela se move numa determinada conceituação: o martelo é pesado, o peso é do martelo, o martelo tem a propriedade de ser pesado. A concepção prévia sempre presente em toda proposição permanece, na maior parte das vezes, sem surpresas, pois toda língua já

59. Cf. § 13, p. 98s.

guarda em si uma conceituação elaborada. Tanto a proposição quanto a interpretação têm necessariamente seus fundamentos existenciais numa posição prévia, visão prévia e concepção prévia.

Em que medida, porém, ela se toma um modo derivado da interpretação? O que nela se modificou? Poderemos demonstrar a modificação se nos ativermos a casos extremos de proposições que, na lógica, funcionam como casos normais e exemplos das "mais simples" proposições. O que a lógica tematiza como proposição categórica, por exemplo, "o martelo é pesado", já é entendido logicamente antes de qualquer análise. Sem nenhum exame, pressupõe-se de antemão como "sentido" da sentença que a coisa martelo tem a propriedade de peso. "Imediatamente", não existem tais proposições na circunvisão ocupacional. O que acontece, porém, é a predominância de modos específicos de interpretação que, em relação ao "juízo teórico" mencionado, podem ser formulados da seguinte maneira: "o martelo é pesado demais", ou melhor, "pesado demais", "o outro martelo!" O exercício originário da interpretação não se acha numa sentença teórica proposicional, mas na recusa e na troca do instrumento inadequado dentro de uma circunvisão ocupacional, "sem se perder uma palavra sequer". A falta de palavra não pode ser entendida como falta de interpretação. Por outro lado, a interpretação pronunciada na circunvisão ainda não é, necessariamente, uma proposição no sentido definido. Quais são as modificações ontológico-existenciais que jazem com que a interpretação da circunvisão dê origem à proposição? 88

O ente sustentado na posição prévia, por exemplo, o martelo, de início, está à mão como um instrumento. Se ele se torna "objeto" de uma proposição, já se realiza previamente com a sentença proposicional uma mudança na posição prévia. Aquilo com que lidava manualmente o fazer, isto é, a execução, torna-se aquilo "sobre" o que a proposição demonstra. A visão prévia visa algo simplesmente dado no manual. Através da visualização e para ela o manual entranha-se como manual. Dentro deste descobrir do ser simplesmente dado que encobre a manualidade, determina-se o encontro de tudo que é simplesmente dado, em seu modo de dar-se. Só agora é que se abre

0 acesso às propriedades. O conteúdo cOm que a proposição determina algo simplesmente dado é haurido do ser simplesmente clauo como tal. A estrutura-"como" da interpretação se modificou. O "como" já não basta para cumprir a função de apropriar-se do que se compreende numa totalidade conjuntural. No tocante às suas possibilidades de articular relações de remissão, o "como" separou-se da signiticància, constitutiva do mundo circundante. o "como" é forçado a mvelar-se com o ser simplesmente dado. Aíunaa-se na estrutura de mera visão que determina o simplesmente dado. A vantagem da proposição consiste nesse nivelamento que transiorma o "como" originário da interpretação, guiada pela circunvisáo, no "como" de uma determinação do que é simplesmente nado. ísomente assim a proposição adquire a possibilidade de pura visualizaçao demonstrativa.

Dessa maneira, a proposição já não pode negar a sua proveniência ontológica de uma interpretação compreensiva. Chamamos de "como" dermenêutico-existencial, o "como" originário da interpretação que compreende numa circunvisão (svjuiveía), em contraste ao "como" apofàntico da proposição.

Uma variedade de graus intermediários ocorre entre a interpretação ainda totalmente entranhada na compreensão ocupacional e o caso extremo de uma proposição teórica sobre seres simplesmente dados. Proposições sobre acontecimentos no munao circundante, descrições de manualidades, "relatos de situação", apreensão e fixação de uma "ocorrência", descrição de uma conjuntura, narração de ocorrências, estas "frases" não podem ser reduzidas a proposições teóricas sem que ocorra uma deturpação essencial de seu sentido, embora assim como elas tenham a sua "origem" na interpretação da circunvisão.

No conhecimento progressivo da estrutura do Àóyoç não se podia evitar que o fenômeno do "como" apofântico viesse a ser percebido de alguma forma. A maneira em que foi visto pela primeira vez não foi mero acaso e, por isso, suas consequências estão presentes em toda a história posterior da lógica.

Para a consideração filosófica, o próprio àòyoç é um ente e, segundo a orientação da antiga ontologia, um ente simplesmente dado. De início, as palavras e combi-

nações de palavras em que as coisas se exprimem são simplesmente dadas, isto é, podem ser encontradas tal como as coisas. A primeira investigação da estrutura do xóyoç simplesmente dado constata o simplesmente ãar-se em conjunto de várias palavras. O que gera a unidade desse conjunto? Como sabia Platão, a unidade reside no fato do Àóyoç ser sempre Kóyoç tivóç. Em função dos entes revelados no tóyoç, as palavras se compõem em um conjunto verbal. Aristóteles viu mais radicalmente: todo Xóyoç é mVvOemç e ôtaípemç ao mesmo tempo e não ora um — por exemplo, como juízo positivo — ora outro — como juízo negativo. Toda proposição, ao contrário, quer afirmativa ou negativa, verdadeira ou falsa, é de maneira igualmente originária <n'n'0F<Hç e ôiaípixnç. A demonstração é, ao mesmo tempo, uma conjunção e uma disjunção. Sem dúvida, Aristóteles não levou a questão analítica até ao seguinte problema: na estrutura do Xóyoç, que fenômeno permite e exige que se caracterize toda proposição como síntese e diaírese?

Do ponto de vista fenomenal, o que se deveria encontrar nas estruturas formais de "ligação" e "separação", mais precisamente, em sua unidade, é o fenômeno de "algo como algo". De acordo com esta estrutura, algo só é compreendido em função de algo — isto é, numa conjunção, de tal modo que o confronto da compreensão e a articulação da interpretação mantenham, ao mesmo tempo, disjunto o que era conjunto. Se, no entanto, o fenômeno do "como" permanecer encoberto e, sobretudo, se a sua origem existencial a partir do "como" hermenêutico continuar entranhada, então o ponto de partida fenomenológico de Aristóteles na análise do Xóyoç decai para uma "teoria do juízo" meramente exterior, segundo a qual julgar não passa da ligação e separação de conceitos e representações.

A seguir, tanto a ligação quanto a separação ainda podem ser formalizadas como "relação". É por isso que, logisticamente, o juízo se dissolveu num sistema de "ordenamentos", tornando-se mero objeto de "cálculo" e nunca tema de uma interpretação ontológica. Tanto a possibilidade quanto a impossibilidade de uma compreensão analítica da <TÚv0eOTç e StaíçEoiç da "relação" em todo e qualquer juízo se acham estreitamente ligadas ao estado presente da problemática ontológica de princípio.

O fenômeno da cópula mostra até que ponto esta problemática ontológica influi na interpretação do Uyoç e, inversamente, até que ponto o conceito de "juízo" repercute, numa reação curiosa, na problemática ontológica. Este "elo" revela, em primeiro lugar, que já de saída se pressupõe evidente a estrutura sintética, mantendo-a, então, numa função decisiva na interpretação do Xóyoç. Entretanto, caso as características formais de "relação" e "ligação" não possam contribuir em nada para o fenômeno da análise do conteúdo estrutural do Xóyog, então o fenômeno da cópula, em última instância, nada tem a ver com elo e ligação. O "é" e sua interpretação, quer se exprima lingüisticamente ou se indique nas terminações verbais, só entra no contexto dos problemas da analítica existencial se as proposições e a compreensão do ser forem em si mesmas possibilidades existenciais da própria pre-sença. A elaboração da questão do ser (cf. parte I, seção III) vai encontrar-se, pois, novamente, dentro do Wyog com esse fenômeno ontológico característico.

Por enquanto, trata-se apenas de esclarecer, numa demonstração do caráter derivado da proposição com referência à compreensão e interpretação, que a "lógica" do Xóyoç se radica na analítica existencial da pre-sença. O conhecimento da interpretação do Xóyoç, embora insuficiente do ponto de vista ontológico, torna mais nítida a percepção da natureza não originária da base metodológica em que a antiga ontologia nasceu e cresceu. O lóyoç é experimentado como algo simplesmente dado, é interpretado como algo simplesmente dado e o ente permanece em si mesmo indiferente e indiscriminado com relação a outras possibilidades de ser, a ponto de, com ele, o próprio ser se dissolver no sentido formal de alguma
89 coisa, sem que se pudesse estabelecer uma separação regional entre ambos.

§ 34. Pre-sença e discurso. A linguagem

Disposição e compreensão são os existenciais fundamentais que constituem o ser do pre, ou seja, a abertura do ser-no-mundo. Toda compreensão guarda em si a possibilidade de interpretação, isto é, de uma apropria-

ção do que se compreende. Na medida em que disposição e compreensão são igualmente originárias, a disposição se mantém numa certa compreensão. Corresponde-lhe também uma certa possibilidade de interpretação. A proposição tornou visível um derivado extremo da interpretação. O esclarecimento da terceira acepção de proposição como comunicação (declaração) levou ao conceito de falar e dizer, até aqui propositadamente desconsiderado. O fato de somente agora se tematizar a linguagem deve indicar que este fenômeno se radica na constituição existencial da abertura da pre-sença. O fundamento ontológico-existencial da linguagem é o discurso. Embora tenhamos excluído esse fenômeno de uma análise temática, dele nos servimos continuamente nas interpretações feitas até aqui da disposição, compreensão, interpretação e proposição.

Do ponto de vista existencial, o discurso é igualmente originário à disposição e à compreensão. A compreensibilidade já está sempre articulada, antes mesmo de qualquer interpretação apropriadora. O discurso é a articulação dessa compreensibilidade. Por isso é que o discurso se acha à base de toda interpretação e proposição. Chamamos de sentido o que pode ser articulado na interpretação e, por conseguinte, mais originariamente ainda, já no discurso. Chamamos de totalidade significativa aquilo que, como tal, se estrutura na articulação do discurso. Esta pode desmembrar-se em significações. Enquanto aquilo que se articula nas possibilidades de articulação, todas as significações sempre têm sentido. Uma vez que, enquanto articulação da compreensibilidade do pre, o discurso é um existencial originário da abertura, constituído primordialmente pelo ser-no-mundo, ele também deve possuir, em sua essência, um modo de ser especificamente mundano. A compreensibilidade do ser-no-mundo, trabalhada por uma disposição, se pronuncia como discurso. A totalidade significativa da compreensibilidade vem à palavra. Das significações brotam palavras. As palavras, porém, não são coisas dotadas de significados.

A linguagem é o pronunciamento do discurso. Como um ente intramundano, essa totalidade de palavras em que e como tal o discurso possui seu próprio ser "mundano", pode ser encontrada à maneira de um manual.

Nesse caso, a linguagem pode ser estilhaçada em coisas-palavras simplesmente dadas. Existencialmente, o discurso é linguagem porque aquele ente, cuja abertura se
90 articula em significações, possui o modo de ser-lançado-no-mundo, dependente de um "mundo".

O discurso é constitutivo da existência da pre-sença, uma vez que perfaz a constituição existencial de sua abertura. A escuta e o silêncio pertencem à linguagem discursiva como possibilidades intrínsecas. Somente nestes fenômenos é que se torna inteiramente nítida a função constitutiva do discurso para a existencialidade da existência. De início, trata-se de elaborar a estrutura do discurso como tal.

O discurso é a articulação "significativa" da compreensibilidade do ser-no-mundo, a que pertence o ser-com, e que já sempre se mantém num determinado modo de convivência ocupacional. Essa convivência é discursiva, tanto ao dizer sim quanto ao dizer não, tanto provocando quanto avisando, tanto pronunciando, recuperando ou propiciando, e ainda "emitindo proposições" ou fazendo "discursos". Discorrer é um discurso sobre... Aquilo sobre que o discurso discorre não possui necessariamente, nem mesmo na maior parte das vezes, o caráter de tema de uma proposição determinante. Também uma ordem é exercício de um discurso sobre; o desejo também possui aquilo sobre que deseja. A propiciação não se acha desprovida de algo sobre que. O discurso possui necessariamente esta estrutura, na medida em que constitui também a abertura do ser-no-mundo e sua própria estrutura é pré-moldada por essa constituição fundamental da pre-sença. O referencial do discurso é sempre "interpelado" dentro de determinados limites e numa determinada perspectiva. Todo discurso tem algo sobre que discorre (Geredetes) que, como tal, constitui propriamente o dito dos desejos, das perguntas, dos pronunciamentos. Nele, o discurso se comunica.

Como já se indicou na análise anterior, o fenômeno da comunicação deve ser compreendido num sentido ontologicamente amplo. A "comunicação" proposicional, por exemplo, a reportagem, é um caso especial de comunicação, apreendida fundamentalmente como existencial. Nela se constitui a articulação da convivência que compreende.

É ela que cumpre a "partilha" da disposição comum e da compreensão do ser-eom. Comunicação nunca é a transposição de vivências, por exemplo, de opiniões e desejos, do interior de um sujeito para o interior de outro sujeito. A co-pre-sença já se revelou essencialmente na disposição e compreensão comuns. O ser-com é partilhado "explicitamente" no discurso. Isso significa: o ser-com já é, só que ainda não partilhado porque não apreendido e apropriado.

Todo discurso sobre alguma coisa comunica através daquilo sobre que discorre e sempre possui o caráter de pronunciamento. No discurso, a pre-sença se pronuncia. Entretanto, isso não ocorre porque a pre-sença se acharia, de início, encapsulada num "interior" que se opõe a um exterior, mas porque, como ser-no-mundo, ao compreender, ela já se acha "fora". O que se pronuncia é justamente o estar fora, isto é, o modo cada vez diferente 91
da disposição (ou do humor) que, como se indicou, alcança toda a abertura do ser-em. O índice lingüístico próprio do discurso em que se anuncia o ser-em da disposição está no tom, na modulação, no ritmo do discurso, "no modo de falar". A comunicação das possibilidades existenciais da disposição, ou seja, da abertura da existência, pode-se tornar a meta explícita do discurso "poético".

O discurso é a articulação em significações da compreensibilidade inserida na disposição do ser-no-mundo. Seus momentos constitutivos são os seguintes: o referencial do discurso (Beredete), aquilo sobre que se discorre como tal (Geredete), a comunicação e o anúncio. Estes não são propriedades que só se pudesse reunir empiricamente na linguagem. São caracteres existenciais arraigados na constituição ontológica da pre-sença, que tornam possível a estrutura ontológica da linguagem. Na configuração lingüística do fato de um determinado discurso, alguns desses momentos podem faltar ou não ser observados. O fato de, muitas vezes, não se exprimirem "em palavras" indica apenas um determinado modo de discurso que, sendo, deve sempre articular-se com a totalidade dessas estruturas.

As tentativas de se apreender a "essência da linguagem" sempre se orientaram por um destes momentos

singulares, compreendendo a linguagem com base na idéia de "expressão", "forma simbólica", comunicação no sentido de "proposição", "anúncio de vivências" ou "configurações" da vida. Uma definição da linguagem em nada ganharia se pretendesse reunir sincreticamente esses diversos pedaços de determinação. O decisivo é elaborar previamente a totalidade ontológico-existencial da estrutura do discurso com base numa analítica da pre-sença.

A conexão do discurso com a compreensão e sua compreensibilidade torna-se clara a partir de uma possibilidade existencial inerente ao próprio discurso, qual seja, a escuta. Não é por acaso que dizemos que não "compreendemos" quando não escutamos "bem". A escuta é constitutiva do discurso. E, assim como a fala está fundada no discurso, a percepção acústica também se funda na escuta. Escutar é o estar aberto existencial da pre-sença enquanto ser-com os outros. Enquanto escuta da voz do amigo que toda pre-sença traz consigo, o escutar constitui até mesmo a abertura primordial e própria da pre-sença para o seu poder-ser mais próprio. A pre-sença escuta porque compreende. Como ser-no-mundo articulado em compreensões com os outros, a pre-sença obedece na escuta à coexistência e a si própria, "pertencente" (N53) a essa obediência. O escutar recíproco de um e outro, onde se forma e elabora o ser-com, possui os modos possíveis de seguir, acompanhar e os modos privativos de não ouvir, resistir, defender-se e fazer frente a.

É com base nessa possibilidade de escutar, existencialmente primordial, que se torna possível ouvir. Tratar se de um fenômeno ainda mais originário do que aquilo que a psicologia determina "imediatamente" como ouvir, ou seja, a sensação de sons e a percepção de tons. Também o ouvir possui o modo de ser de uma escuta compreensiva. "Em primeiro lugar", nós nunca escutamos ruídos e complexos acústicos. Escutamos o carro rangendo, a motocicleta. Escuta-se a coluna marchando, o vento do Norte, o picapau batendo, o fogo crepitando.

É indispensável uma atitude artificial e complexa para se "ouvir" um "ruído puro". Entretanto, o fato de ouvirmos primeiramente motocicletas e carros constitui um testemunho fenomenal de que a pre-sença, enquanto

ser-no-mundo, já sempre se detém junto ao que está à mão dentro do mundo e não junto a "sensações", cujo turbilhão tivesse de ser primeiro formado para propiciar o trampolim de onde o sujeito pudesse pular para finalmente alcançar o "mundo". Sendo, em sua essência, compreensiva, a pre-sença está, desde o início, junto ao que ela compreende.

Mesmo na escuta expressa do discurso do outro, compreendemos de imediato o que se diz, ou melhor, nós já nos encontramos antecipadamente com o outro junto ao ente sobre o que se discorre. O que se dá em primeiro lugar não é, pois, o que se pronuncia na articulação sonora. Mesmo quando o dizer não é claro ou quando a linguagem é estranha, o que escutamos, em primeiro lugar, são palavras incompreensíveis e nunca uma variedade de dados sonoros.

No escutar "natural" daquilo sobre o que se discorre, podemos, sem dúvida, escutar também o modo de dizer, a "dicção". Mesmo isso só é possível dentro de uma compreensão prévia daquilo sobre que se discorre, pois somente assim subsiste a possibilidade de avaliar o modo de dizer no tocante à sua adequação ao tema sobre o qual se discorre.

Da mesma forma, a contestação como resposta é uma seqüência direta da compreensão daquilo sobre o que se discorre, já "partilhado" no ser-com.

Somente onde se dá a possibilidade existencial de discurso e escuta é que alguém pode ouvir. Quem "não pode ouvir" e "deve sentir" talvez possa muito bem e, justamente por isso, escutar. O ouvir por aí é uma privação da compreensão que escuta. Discurso e escuta se fundam na compreensão. A compreensão não se origina de muitos discursos nem de muito ouvir por aí. Somente quem já compreendeu é que poderá escutar.

Uma outra possibilidade constitutiva do discurso, o silêncio, possui o mesmo fundamento existencial. Quem silencia no discurso da convivência pode "dar a entender" com maior propriedade, isto significa, pode elaborar a compreensão por oposição àquele que não perde a palavra. Falar muito sobre alguma coisa não assegura em nada uma compreensão maior. Ao contrário, os discursos

prolixos encobrem e emprestam ao que se compreendeu uma clareza aparente, ou seja, a incompreensão da trivialidade. Silenciar, no entanto, não significa ficar mudo. Ao contrário, o mudo é a tendência "para falar". O mudo não apenas não provou que pode silenciar, como lhe falta até a possibilidade de prová-lo. E, como o mudo, aquele que, por natureza, fala pouco, também ainda não mostra que silencia e pode silenciar. Quem nunca diz nada também não pode silenciar num dado momento. Silenciar em sentido próprio só é possível num discurso autêntico.
92 Para poder silenciar, a pre-sença deve ter algo a dizer, isto é, deve dispor de uma abertura própria e rica de si mesma. Pois só então é que o estar em silêncio se revela e, assim, abafa a "falação". Como modo de discurso, o estar em silêncio articula tão originariamente a compreensibilidade da pre-sença que dele provém o verdadeiro poder ouvir e a convivência transparente.

Porque o discurso é constitutivo do ser do pre, isto é, da disposição e da compreensão, a pre-sença significa então: como ser-no-mundo, a pre-sença se pronunciou como ser-em um discurso. A pre-sença possui linguagem. Os gregos depositaram predominantemente a sua existência cotidiana no espaço aberto pelo discurso da coexistência. E ao mesmo tempo, tiveram olhos para ver
93 a essência do homem determinada pelo trôov Wyov s̓lov, tanto na interpretação fliosófica como na pré-filosófica da pre-sença. Terá sido mero acaso? A interpretação posterior dessa caracterização do homem, no sentido de animal rationale, "animal racional", não é, na verdade, "falsa", mas encobre o solo fenomenal que deu origem a essa definição da pre-sença. O homem se mostra como um ente que é no discurso. Isso não significa que a possibilidade de articulação sonora seja apenas própria do homem, e sim que o homem se realiza no modo de descoberta do mundo e da própria pre-sença. Os gregos não dispunham de uma palavra própria para linguagem porque entendiam esse fenômeno "sobretudo" como discurso. Por outro lado, porque na reflexão filosófica o Xóyoç foi visualizado sobretudo como proposição, a elaboração das estruturas básicas das formas e dos integrantes do discurso se deu de acordo com este lógos. A gramática buscou seus fundamentos na "lógica" deste lógos. Esta, por sua vez, se funda na ontologia do simplesmente dado.

O acervo das "categorias semânticas", herdado pela lingüística posterior e ainda hoje decisivo em seus princípios, orienta-se pelo discurso entendido como proposição. Se, porém, tomarmos esse fenômeno em toda a originariedade fundamental e em todo o alcance de um existencial, será necessário transpor a lingiiistica para fundamentos mais originários do ponto de vista ontológico. A tarefa de libertar a gramática da lógica necessita de uma compreensão preliminar e positiva da estrutura a priori do discurso como existencial. Essa tarefa não pode ser cumprida subsidiariamente através de correções e complementações do que foi legado pela tradição. Nesse propósito, deve-se questionar as formas fundamentais em que se funda a possibilidade semântica de articulação do que é susceptível de compreensão e não apenas dos entes intramundanos conhecidos teoricamente e expressos em sentenças. A semântica não se constitui por si mesma de uma comparação ampla do maior número possível de línguas e das línguas mais distantes entre si. Também não basta assumir o horizonte filosófico em que W. v. Humboldt problematizou a linguagem. A semântica tem suas raízes na ontologia da pre-sença. O seu florescimento ou fenecimento está atrelado ao destino da pre-sença.[60]

A investigação filosófica deve decidir-se a perguntar pelo modo de ser da linguagem. Será a linguagem um instrumento à mão dentro do mundo? Terá ela o modo de ser da pre-sença, ou nem uma coisa nem outra? De que modo é o ser da linguagem para que ela possa estar "morta"? O que diz ontologicamente que uma língua nasce e morre? Dispomos de uma ciência da linguagem, a lingüística, e, no entanto, o ser daquele ente por ela tematizado é obscuro; até mesmo o horizonte para um questionamento e uma investigação se acha entranhado. Será um acaso que os significados sejam, de início e na maior parte das vezes, "mundanos", prelineados pela significância do mundo e até mesmo, em sua maioria, "espaciais"? Ou será esse fato necessário do ponto de vista ontológico-existencial? Se assim for, por quê? A investigação filosófica deve renunciar a uma "filosofia da linguagem" a fim de poder questionar e investigar "as

60. Cf. a doutrina dos significados de E. Husserl, Log. Unters., tomo II, 1. e 4. — 6. Untersuchung. Ademais, a apreensão radical da problemática in Ideen I, op. cit., § 123s, p. 255s.

coisas elas mesmas" e dever colocar-se em condições de trazer uma problemática clara, do ponto de vista dos conceitos.

A presente investigação da linguagem tinha por tarefa apenas mostrar o "lugar" ontológico desse fenômeno dentro da constituição ontológica da pre-sença e, sobretudo, preparar a análise que se segue e que tenta visualizar a cotidianidade da pre-sença de uma maneira ontologicamente mais originária, seguindo o modo de ser fundamental do discurso em conexão com outros fenômenos.

B. O SER COTIDIANO DO PRE E A DE-CADÊNCIA DA PRE-SENÇA

Remontando às estruturas existenciais que compõem a abertura do ser-no-mundo, a interpretação, de certo modo, perdeu de vista a cotidianidade da pre-sença. A análise deve reconquistar mais uma vez o horizonte fenomenal, estabelecido para seu tema. Levanta-se então a pergunta: Quais são os caracteres existenciais da abertura do ser-no-mundo quando o ser-no-mundo cotidiano se detém no modo de ser do impessoal? Será que esse modo de ser possui uma disposição própria e específica, uma compreensão, um discurso e uma interpretação especiais? A resposta a essas perguntas torna-se tanto mais urgente quanto mais se recorda que, de início e na maior parte das vezes, a pre-sença sucumbe ao impessoal e por ele se deixa dominar. Como ser-lançado-no-mundo, não será que a pre-sença foi jogada de saída na public-idade do impessoal? E que mais significa essa public-idade do que a abertura específica do impessoal?

A compreensão deve ser entendida primordialmente como poder-ser da pre-sença. Desse modo, as possibilidades de ser que a pre-sença, enquanto impessoal, abriu e se apropriou devem ser extraídas de uma análise da compreensão e interpretação próprias do impessoal. Essas possibilidades próprias revelam assim uma tendência essencial do ser da cotidianidade. Explicitada de maneira suficiente em sua estrutura ontológica, a cotidianidade há de desenvolver um modo de ser originário da pre-sença

de tal maneira que, a partir desse modo de ser, se possa demonstrar em sua concreção existencial o fenômeno de estar-lançado, inerente à pre-sença.

De início, deve-se evidenciar a abertura do impessoal, isto significa, o modo de ser cotidiano do discurso, da visão e da interpretação em determinados fenômenos. Com relação a esses fenômenos, não será supérfluo observar que a interpretação tem um propósito puramente ontológico e se mantém muito distante de qualquer crítica moralizante da pre-sença cotidiana e de qualquer aspiração a uma "filosofia da cultura".

§ 35. O falatório

A expressão "falatório" (N54) não deve ser tomada aqui em sentido pejorativo. Terminologicamente, significa um fenômeno positivo que constitui o modo de ser da compreensão e interpretação da pre-sença cotidiana. O discurso, na maior parte das vezes, se pronuncia e já sempre se pronunciou. É linguagem. Nos pronunciamentos, compreensão e interpretação já estão sempre presentes. Como pronunciamento, a linguagem guarda em si uma interpretação da compreensão da pre-sença. Assim como a linguagem, também essa interpretação não é algo simplesmente dado, mas o seu ser contém em si o modo de ser da pre-sença. Dentro de certos limites e imediatamente, a pre-sença está entregue à interpretação, na medida em que essa regula e distribui as possibilidades da compreensão mediana e de sua disposição. Na totalidade de suas estruturações de significado, o pronunciamento preserva uma compreensão do mundo que se abriu e, de maneira igualmente originária, uma compreensão da co-pre-sença dos outros e do próprio ser-em. A compreensão que, assim, já se acha inserida no pronunciamento refere-se tanto à descoberta dos entes já estabelecida e herdada como a cada compreensão do ser e às possibilidades e horizontes disponíveis para novas interpretações e novas articulações conceituais. Muito mais do que uma simples indicação do fato dessas interpretações da presença, cabe agora questionar o modo de ser existencial do discurso que se pronuncia e já se pronunciou. Se o modo de ser do discurso não pode ser concebido como

algo simplesmente dado, qual é então o seu ser e o que diz, em princípio, sobre o modo de ser cotidiano da pre-sença?

O discurso que se pronuncia é comunicação. A tendência ontológica da comunicação é fazer o ouvinte participar do ser que se abriu para o referencial discursado no discurso.

De acordo com a compreensibilidade mediana já dada na linguagem que se articula em pronunciamentos, o discurso comunicado pode ser compreendido amplamente sem que o ouvinte se coloque num ser que compreenda originariamente do que trata o discurso. Não se compreende tanto o ente referencial, mas só se escuta aquilo que já se falou no falatório. Este é compreendido e aquele só mais ou menos e por alto. Tem-se em mente a mesma coisa porque se compreende em comum o dito numa mesma medianidade.

Tanto a escuta quanto a compreensão já se colaram previamente no que foi falado no falatório. A comunicação não "partilha" a referência ontológica primordial com o ente referencial, mas a convivência se move dentro de uma fala comum e numa ocupação com o falado. O seu empenho é que se fale. O que se diz, o dito e a dicção se empenham agora pela autenticidade e objetividade do discurso e de sua compreensão. Por outro lado, dado que o discurso perdeu ou jamais alcançou a referência ontológica primária com o ente referencial, ele nunca se comunica no modo de uma apropriação originária deste ente, contentando-se com repetir e passar adiante a fala. O falado no falatório arrasta consigo círculos cada vez mais amplos, assumindo um caráter autoritário. As coisas são assim como são porque delas se fala assim. Repetindo e passando adiante a fala, potencia-se a falta de solidez. Nisso se constitui o falatório. O falatório não se restringe apenas à repetição oral da fala, mas se expande no que escreve enquanto o "escritório". (N55) Aqui, a repetição da fala não se funda tanto no ouvir dizer. Ela se alimenta do que se lê. A compreensão mediana do leitor nunca poderá distinguir o que foi haurido e conquistado originariamente do que não passa de mera repetição. E mais ainda, a própria compreensão mediana não tolera tal distinção, pois não necessita dela já que tudo compreende.

A falta de solidez do falatório não lhe fecha o acesso à public-idade mas o favorece. O falatório é a possibilidade de compreender tudo sem se ter apropriado previamente da coisa. O falatório se previne do perigo de fracassar na apropriação. O falatório que qualquer um pode sorver sofregamente não apenas dispensa a tarefa de uma compreensão autêntica como também elabora uma compreensibilidade indiferente, da qual nada é excluído.

O discurso que pertence à constituição ontológica essencial da pre-sença também perfaz a sua abertura. Ele traz a possibilidade de se tornar falatório e, com isso, de manter o ser-no-mundo não tanto numa compreensão estruturada, mas de trancar e encobrir os entes intramundanos. Para isso, porém, não necessita da intenção de enganar. O falatório não tem o modo de ser em que apresenta conscientemente algo como algo. Porque o que é sem solo ou fundamento já lhe basta para transformar a abertura em fechadura. Pois o que foi dito já foi sempre compreendido como algo "que diz", ou seja, que descobre. O falatório é, pois, por si mesmo, um fechamento, devido à sua própria abstenção de retornar à base e ao fundamento do referencial.

Este fechamento é, de novo, potenciado pelo fato de o falatório pretender ter compreendido o referencial com base nessa pretensão de reprimir, postergar e retardar toda e qualquer questão e discussão.

Este tipo de interpretação própria do falatório já se consolidou na pre-sença. É dessa maneira que nós aprendemos e conhecemos muitas coisas e não poucas jamais conseguem ultrapassar uma tal compreensão mediana. A pre-sença nunca consegue subtrair-se a essa interpretação cotidiana em que ela cresce. Toda compreensão, interpretação ou comunicação, toda redescoberta e nova apropriação se cumpre nela, a partir dela e contra ela. Não é que toda pre-sença, sem ser tocada nem desviada pela interpretação mediana, pudesse colocar-se diante da paisagem livre de um "mundo" em si, para apenas contemplar o que lhe vem ao encontro. O predomínio da interpretação pública já decidiu até mesmo sobre as possibilidades de sintonização com o humor,

isto é, sobre o modo fundamental em que a pre-sença é tocada pelo mundo. O impessoal prescreve a disposição e determina o quê e como se "vê".

Obstruindo da maneira descrita, o falatório constitui o modo de ser da compreensão desarraigada da presença. Ele não se apresenta como estado simplesmente dado de algo simplesmente dado mas, existencialmente sem raízes, ele próprio é, no modo de um contínuo desenraizamento. Do ponto de vista ontológico, isso significa: como ser-no-mundo, a pre-sença que se mantém no falatório rasgou suas remissões ontológicas primordiais, originárias e legítimas com o mundo, com a co-pre-sença e com o próprio ser-em. Ela se mantém oscilante e, desse modo, sempre é e está junto ao "mundo", com os outros e consigo mesma. Somente um ente cuja abertura é constituída pelo discurso que compreende e dispõe, ou seja, que tenha o seu pre, que é e está "no-mundo", nessa constituição ontológica, é que também traz a possibilidade ontológica de um tal desenraizamento. Mais do que um não-ser, esse desenraizamento perfaz sua "realidade" mais cotidiana e mais persistente.

A estranheza da oscilação em que a pre-sença tende para uma crescente falta de solidez permanece encoberta sob a proteção de auto-evidência e autocerteza que caracterizam a interpretação mediana.

§ 36 . A curiosidade

Durante a análise da compreensão e da abertura do pre, fez-se referência ao lumen naturale. Denominou-se também a abertura do ser-em de claridade da pre-sença. É somente nessa claridade que se torna possível qualquer visão. A visão foi concebida na perspectiva do modo fundamental de abertura própria à pre-sença, ou seja, da compreensão no sentido de uma apropriação genuína dos entes com os quais a pre-sença pode se comportar e assumir uma atitude, segundo suas possibilidades ontológicas essenciais.

A constituição fundamental da visão mostra-se numa tendência ontológica para "ver", própria da cotidianidade. Nós a designamos com o termo curiosidade.

(N56) Em suas características, a curiosidade não se limita a ver, exprimindo a tendência para um tipo especial de encontro perceptive com o mundo. Interpretaremos esse fenômeno com um propósito fundamentalmente ontológico-existencial. Não limitaremos a sua orientação pelo conhecimento que, já cedo e na filosofia grega, foi concebido, não por acaso, segundo a "volúpia de ver". O tratado que figura em primeiro lugar na coletânea dos escritos ontológicos de Aristóteles começa com a seguinte frase: návreç ãvÔQOMtoi roí slôévat ôçÉYOVcai cpóaei. [61] No ser do homem reside, de modo essencial, o cuidado em ver. Assim começa uma investigação que procura descobrir a origem da pesquisa científica acerca dos entes e de seu ser a partir deste modo de ser da pre-sença. A interpretação grega da gênese existencial da ciência não é casual. Aquilo que se pressignou na sentença de Parmênides — τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι — chega, nessa interpretação, a uma compreensão temática e explícita. O ser é tudo que se mostra numa percepção puramente intuitiva, e somente esse tipo de ver descobre o ser. A verdade originária e autêntica reside na intuição pura. Desde então, essa tese tem sido o fundamento da filosofia ocidental. Dela a dialética de Hegel retirou o seu moto e somente à sua base é que se tornou possível.

Foi especialmente S. Agostinho quem observou o primado curioso do "ver" no contexto da interpretação da concupiscência.[62] Ad oculos enim videre proprie pertinet, a visão pertence propriamente aos olhos. Utimur autem hoc verbo etiam in ceteris sensibus cum eos ad cognoscendum intendimus. Usamos, no entanto, essa palavra "ver" também para os demais sentidos, quando neles nos empenhamos em conhecer. Neque enim dicimus: audi quid rutilet; aut, olefac quam niteat; aut, gusta quam splendeat; aut, palpa quam fulgeat: videri enim dicuntur haec omnia. Ê que não dizemos: escuta como brilha, ou cheira como luze, ou saboreia como resplandece ou toca como irradia; mas dizemos em tudo isso: vê, pois dizemos que tudo isso é visto. Dicimus autem non solum, vide quid luceat, quod soli oculi sentire possunt, entretanto nós não dizemos apenas: vê como brilha o que só os olhos podem perceber, sed etiam, vide quid

61. Metafísica A 1, 980 a 21.
62. Confessiones, lib. X, cap. 35.

sonet; vide quid oleat, vide quid sapiat, vide quam durum sit. Mas também dizemos: vê como soa, vê como cheira, vê como isso tem gosto, vê como é duro. Ideoque generalis experientia sensuum concupiscentia sicut dictum est oculorum vocatur, quia vivendi officium in quo primatum oculi tenent, etiam ceteri sensus sibi de similitudine usurpant, cum aliquid cognitionis explorant. Denomina-se a experiência dos sentidos de concupiscência dos olhos porque, quando se trata de conhecer, também os outros sentidos se apropriam, analogamente, do esforço de ver, em que os olhos têm a primazia.

O que se passa com essa tendência de somente perceber? Que constituição existencial da pre-sença pode ser compreendida através do fenômeno da curiosidade?

O ser-no-mundo empenha-se, de imediato, no mundo das ocupações. A ocupação é dirigida pela circunvisão que descobre o manual e o preserva nesse estado de descoberta. A circunvisão confere a todos os desempenhos e a todos os dispositivos a pista de procedimento, os meios de execução, a ocasião adequada e o momento apropriado. A ocupação pode descansar, no sentido de interromper o desempenho com o repouso ou de finalizá-lo. No descanso, a ocupação não desaparece. A circunvisão é que, sem dúvida, se libera por não mais se achar comprometida com o mundo do trabalho. No repouso, o cuidado se recolhe à liberdade da circunvisão. A descoberta do mundo do trabalho, própria da circunvisão, tem o caráter ontológico do dis-tanciamento. A circunvisão liberada já não tem mais nada à mão, de cuja proximidade tivesse de se ocupar. Sendo essencialmente dis-tanciamento, cria para si novas possibilidades de distanciar; isso significa, tende e se movimenta a partir do âmbito do que se acha mais imediatamente à mão para o mundo distante e estranho. No repouso e na pachorra, o cuidado se transforma em providência das possibilidades de ver apenas a configuração do "mundo". A presença busca o distante somente para tomá-lo, em sua configuração, próximo de si. A pre-sença só se deixa arrastar pela configuração do mundo. Trata-se de um modo de ser onde ela se ocupa em se tornar livre de si mesma enquanto ser-no-mundo, livre do ser junto ao que imediatamente está à mão na cotidianidade.

A curiosidade liberada, porém, ocupa-se em ver, não para compreender o que vê, ou seja, para chegar a ele num ser, mas apenas para ver. Ela busca apenas o novo a fim de, por ele renovada, pular para uma outra novidade. Esse ver não cuida em apreender nem em ser e estar na verdade, através do saber, mas sim das possibilidades de abandonar-se ao mundo. É por isso que a curiosidade se caracteriza, especificamente, por uma impermanência junto ao que está mais próximo. Por isso também não busca o ócio de uma permanência contemplativa e sim a excitação e inquietação mediante o sempre novo e as mudanças do que vem ao encontro. Em sua impermanência, a curiosidade se ocupa da possibilidade contínua de dispersão. A curiosidade nada tem a ver com a meditação que admira os entes, o 6«vm«Ç£iv. Ela não se empenha em se deixar levar para o que não compreende através da admiração, do espanto. Ela se ocupa em providenciar um conhecimento apenas para tomar conhecimento. Os dois momentos constitutivos da curiosidade, a impermanência no mundo circundante das ocupações e a dispersão em novas possibilidades, fundam a terceira característica essencial desse fenômeno, que nós chamamos de desamparo. A curiosidade está em toda parte e em parte alguma. Este modo de ser-no-mundo desentranha um novo modo de ser da pre-sença cotidiana em que ela se encontra continuamente desenraizada.

O falatório também rege os caminhos da curiosidade. É ele que diz o que se deve ter lido e visto. Esse estar em toda parte e em parte alguma da curiosidade entrega-se à responsabilidade do falatório. Esses dois modos de ser cotidianos do discurso e da visão não se acham simplesmente um ao lado do outro em sua tendência de desenraizamento, mas um modo de ser arrasta o outro consigo. A curiosidade, a que nada se esquiva, o falatório, que tudo compreende, dão à pre-sença, que assim existe, a garantia de "uma vida cheia de vida", pretensamente autêntica. Com esta pretensão, porém, mostra-se um terceiro fenômeno característico da abertura da pre-sença cotidiana.

§ 37. A ambiguidade

Se, na convivência cotidiana, tanto o que é acessível a todo mundo quanto aquilo de que todo mundo pode dizer qualquer coisa vêm igualmente ao encontro, então já não mais se poderá distinguir, na compreensão autêntica, o que se abre do que não se abre. Essa ambigüidade não se estende apenas ao mundo mas, também, à convivência como tal e até mesmo ao ser da pre-sença para consigo mesma.

Tudo parece ter sido compreendido, captado e discutido autenticamente quando, no fundo, não foi. Ou então parece que não o foi quando, no fundo, já foi. A ambigüidade não diz respeito apenas ao dispor e ao tratar com o que se pode achar em uso e gozo, mas já se consolidou na compreensão como um poder-ser, no modo do projeto e da doação preliminar de possibilidades da pre-sença. Não somente todo mundo conhece e discute o que se dá e ocorre, como também todo mundo já sabe discorrer sobre o que vai acontecer, o que ainda não se dá e ocorre, mas que "propriamente" deve ser feito. Todo mundo sempre já pressentiu e farejou antecipadamente o que outros já pressentiram e farejaram. Essa atitude de estar na pista e, na verdade, a partir do ouvir dizer — quem autenticamente "está na pista" não fala sobre isso — é o modo mais traiçoeiro em que a ambigüidade propicia à pre-sença possibilidades, a fim de sufocar-lhes a força.

Supondo que aquilo que impessoalmente se pressentiu e farejou seja, algum dia, transformado em fato, será justamente a ambigüidade quem terá cuidado para que morra imediatamente o interesse pela coisa realizada. Esse interesse só subsiste no modo da curiosidade e do falatório, na medida em que se dá como a possibilidade de mero pressentimento em comum, sem nenhum compromisso. Quando e enquanto se está na pista de alguma coisa, o mero estar junto recusa o compromisso do acompanhamento no momento em que se dá início à realização do que se pressentiu. É que, com a realização, a pre-sença se vê sempre remetida a si própria. O falatório e a curiosidade perdem o seu poder. E, por isso, se vingam. Face à realização do que se pressente em comum, o falatório lança logo mão de uma constatação

fácil: isso qualquer um poderia ter feito, pois também já o tinha pressentido. Em última instância, o falatório não está sequer empenhado em que o que ele pressente e continuamente requer aconteça realmente. Pois, com isso, ser-lhe-ia arrancada a oportunidade de continuar pressentindo.

Entretanto, o tempo do empenho da pre-sença no estado silencioso da realização e de um autêntico fracasso é totalmente diverso. Do ponto de vista público, é sensivelmente muito mais vagaroso do que o tempo do falatório, que "vive mais velozmente". Por isso é que o falatório, de há muito, já estava em outra, na mais nova. O que antes havia pressentido e uma vez realizado já chegou tarde demais com relação à novidade mais recente. Em sua ambigüidade, o falatório e a curiosidade cuidam para que aquilo que se criou de autenticamente novo já chegue envelhecido quando se torna público. Ele só consegue libertar-se em suas possibilidades positivas quando o falatório encobridor perde a voga e o interesse "geral" morre.

A ambigüidade da interpretação pública proporciona os discursos prévios e as percepções curiosas com relação ao que propriamente acontece e, com isso, carimbam as realizações e as ações com o selo de retardatário e insignificante. Desse modo, no impessoal, a compreensão da pre-sença não vê a si mesma em seus projetos, no tocante às possibilidades ontológicas autênticas. A pre-sença é e está sempre "presente" de modo ambíguo, ou seja, presente na abertura pública da convivência, onde o falatório mais intenso e a curiosidade mais aguda controlam o "negócio", onde cotidianamente tudo e, no fundo, nada acontece.

Essa ambigüidade oferece à curiosidade o que ela busca e confere ao falatório a aparência de que nele tudo se decide.

Esse modo de ser da abertura do ser-no-mundo também domina inteiramente a convivência como tal. De início, o outro "está presente" pelo que se ouviu impessoalmente dele, pelo que se sabe e se fala a seu respeito. O falatório logo se insinua dentre as formas de convivência originária. Todo mundo presta primeiro atenção

em como o outro se comporta, no que ele irá dizer. A convivência no impessoal não é, de forma alguma, uma justaposição acabada e indiferente, mas um prestar atenção uns nos outros, ambíguo e tenso. Trata-se de um escutar uns aos outros secretamente. Sob a máscara da composição, o que realmente acontece é a oposição entre um e outro.

Nesse sentido, deve-se considerar que a ambigüidade não nasce primordialmente de uma intenção explícita de deturpação e distorção e nem é detonada primeiro por uma pre-sença singular. A ambigüidade já subsiste na convivência enquanto convivência lançada num mundo. Entretanto, publicamente, ela se esconde e o impessoal haverá sempre de objetar que essa interpretação não corresponde ao modo de ser da interpretação do impessoal. Seria um equívoco pretender que o impessoal concordasse com a explicação desse fenômeno.

Os fenômenos do falatório, da curiosidade e da ambigüidade foram explicitados de maneira a revelar entre eles mesmos um nexo ontológico. O modo de ser desse nexo é o que se deve agora apreender do ponto de vista ontológico-existencial. O modo básico do ser da cotidianidade deve ser compreendido no horizonte das estruturas ontológicas da pre-sença obtidas até aqui.

§ 38. A de-cadência e o estar-lançado

O falatório, a curiosidade e a ambigüidade caracterizam o modo em que a pre-sença realiza, cotidianamente, o seu "pre", a abertura do ser-no-mundo. Como determinações existenciais, essas características não são algo simplesmente dado na pre-sença, constituindo também o seu ser. Nelas e em sua conexão ontológica, desentranha-se um modo fundamental de ser da cotidianidade que denominamos com o termo de-cadência (N57) da pre-sença.

Este termo não exprime qualquer avaliação negativa. Pretende apenas indicar que, em primeira aproximação e na maior parte das vezes, a pre-sença está junto e no "mundo" das ocupações. Este empenhar-se e estar junto... possui, freqüentemente, o caráter de perder-se na

public-idade do impessoal. Por si mesma, em seu próprio poder-ser ela própria mais autêntico, a pre-sença já sempre caiu de si mesma e de-caiu no "mundo". Decair no "mundo" indica o empenho na convivência, na medida em que esta é conduzida pelo falatório, curiosidade e ambigüidade. O que anteriormente denominamos de impropriedade da pre-sença[63] recebe agora, com a interpretação da de-cadência, uma determinação mais precisa. Impróprio e não próprio não significam, de forma alguma, "propriamente não", no sentido da pre-sença perder todo o seu ser nesse modo de ser. Impropriedade também não diz não mais ser e estar no mundo. Ao contrário, constitui justamente um modo especial de ser-no-mundo em que é totalmente absorvido pelo "mundo" e pela co-pre-sença dos outros no impessoal. Não ser ele mesmo é uma possibilidade positiva dos entes que se empenham essencialmente nas ocupações de mundo. Deve-se conceber esse não-ser como o modo mais próximo de ser da pre-sença em que, na maioria das vezes, ela se mantém.

Assim, a de-cadência da pre-sença também não pode ser apreendida como "oueda" de um "estado original", mais puro e superior. Disso nós não dispomos onticamente de nenhuma experiência e, ontologicamente, de nenhuma possibilidade e guia ontológicos para uma interpretação.

Enquanto ser-no-mundo de fato, a pre-sença, na de-cadência, já de-caiu de si mesma; mas não de-caiu em algo ôntico com o que ela se deparou ou não se deparou, no curso de seu ser, e sim no mundo que, em si mesmo, pertence ao ser da pre-sença. A de-cadência é uma determinação existencial da própria pre-sença e não se refere a ela como algo simplesmente dado, nem a relações simplesmente dadas com o ente do qual ela "provém", ou com o qual ela posteriormente entra em commercium.

Seria igualmente um equívoco compreender a estrutura ontológico-existencial da de-cadência, atribuindo-lhe o sentido de uma propriedade ôntica negativa que talvez pudesse vir a ser superada em estágios mais desenvolvidos da cultura humana.

63. Cf. § 9, p. 77s.

Por ocasião da primeira indicação do ser-no-mundo como constituição fundamental da pre-sença e na caracterização de seus momentos constitutivos, não se considerou fenomenalmente na análise da constituição ontológica o seu modo de ser. Sem dúvida, os modos básicos possíveis de ser-em, ocupação e preocupação, foram descritos. Entretanto, não se discutiu a questão do modo de ser cotidiano dessas modalidades. Também se mostrou que o ser-em difere inteiramente de uma contraposição prática e teórica, isto é, que não se trata do simplesmente dar-se em conjunto de um sujeito e um objeto. Não obstante, manteve-se a aparência de que o ser-no-mundo constitui uma armação rígida dentro da qual se desenrolam as possíveis atitudes e comportamentos da pre-sença com seu mundo, sem que se altere ou mesmo se toque na estrutura ontológica da própria "armação". Essa pretensa "armação", no entanto, também constitui o modo de ser da pre-sença. No fenômeno da de-cadência, apresenta-se um modo existencial de ser-no-mundo.

O falatório abre para a pre-sença, numa compreensão, o ser para o seu mundo, para os outros e para consigo mesma, mas de maneira a que esse ser para... conserve o modo de uma oscilação sem solidez. A curiosidade abre toda e qualquer coisa de maneira a que o ser-em esteja em toda parte e em parte alguma. A arnbigüidade não esconde nada à compreensão da pre-sença, mas só o faz para rebaixar o ser-no-mundo ao desenraizamento do em toda parte e em parte alguma.

Com o esclarecimento ontológico do modo de ser-no-mundo cotidiano, que transparece nesses fenômenos, poderemos adquirir uma determinação existencial suficiente da constituição fundamental da pre-sença. Que estrutura mostra a "mobilidade" da pre-sença?

O falatório e a interpretação pública nele inscrita constituem-se na convivência. O falatório não se dá dentro do mundo como um produto isolado da convivência e simplesmente dado para ela dentro do mundo. Também não pode ser esvaziado como uma "generalidade" que, não pertencendo essencialmente a ninguém, não seria "propriamente" nada e que só ocorrería "em realidade" no discurso da pre-sença singular. O falatório é o modo

de ser da própria convivência e não surge em certas circunstâncias que agiriam "de fora" sobre a pre-sença. Se, porém, no falatório e na interpretação pública, a própria pre-sença confere a si mesma a possibilidade de perder-se no impessoal e de de-cair na falta de solidez, é porque a própria pre-sença prepara para si mesma a tentação constante de de-cair. É que o ser-no-mundo já é em si mesmo tentador.

Tornando-se uma tentação desse modo, a interpretação pública mantém a pre-sença presa à sua de-cadência. O falatório e a ambigüidade, o já ter visto tudo e já ter compreendido tudo, perfazem a pretensão de que a abertura da pre-sença, assim disponível e dominante, seria capaz de lhe assegurar a certeza, a autenticidade e a plenitude de todas as possibilidades de seu ser. A certeza de si mesmo e a decisão do impessoal espalham uma suficiência crescente no tocante à compreensão própria e disposta. A pretensão do impessoal, de nutrir e dirigir toda "vida" autêntica, tranquíliza a pre-sença, assegurando que tudo "está em ordem" e que todas as portas estão abertas. O ser-no-mundo da de-cadência é, em si mesmo, tanto tentador como tranquilizante.

Essa tranqüilidade no ser impróprio, porém, não leva à inércia e à inatividade. Ao contrário, promove "agitações" desenfreadas. O de-cair no "mundo" já não tem mais repouso. A tranqüilidade tentadora aumenta a de-cadência. No tocante à interpretação da pre-sença, pode nascer a convicção de que a compreensão das culturas mais estranhas e a sua "síntese" com a própria cultura levaria a um esclarecimento verdadeiro e total da presença a seu próprio respeito. A curiosidade multidirecionada e a inquietação de tudo saber dá a ilusão de uma compreensão universal da pre-sença. Mas o que propriamente se deve compreender permanece, no fundo, indeterminado e inquestionado; não se compreende que compreender é um poder-ser que só pode ser liberado na pre-sença mais própria. Nessa comparação de si mesma com tudo, tranqüila e que tudo "compreende", a presença conduz a uma alienação na qual se lhe encobre o seu poder-ser mais próprio. O ser-no-mundo da de-cadência, tentador e tranqüilizante é também alienante. (N58)

Essa alienação, por conseguinte, não pode significar que a pre-sença se encontre de fato arrancada de si mesma; ao contrário, ela impulsiona a pre-sença para o modo de ser em que ela busca a mais exagerada "fragmentação de si mesma". Na fragmentação, todas as possibilidades de interpretação são tentações de si mesmas e isso a tal ponto que as "caracterologias" e "tipologias" dela resultantes se tornam inumeráveis. Essa alienação fecha para a pre-sença a sua propriedade e possibilidade mesmo que se trate apenas de um autêntico fracasso; e também não a entrega ao ente que ela mesma não é. Força-lhe a impropriedade, num modo de ser possível dela mesma. A alienação da de-cadência, tentadora e tranqüilizante, em sua mobilidade própria, faz com que a pre-sença se atropele e aprisione em si mesma.

Os fenômenos aqui demonstrados de tentação, tranquilidade, alienação e aprisionamento (prisão) caracterizam o modo de ser específico da de-cadência. Designamos essa "mobilidade" da pre-sença em seu próprio ser de precipitação. A pre-sença se precipita de si mesma para si mesma na falta de solidez e na nulidade de uma cotidianidade imprópria. Mediante a interpretação pública, essa precipitação fica velada para a pre-sença, sendo interpretada como "ascensão" e "vida concreta".

O modo em que a precipitação se movimenta para e na falta de solidez do ser impróprio no impessoal arranca continuamente a compreensão do projeto de possibilidades próprias, lançando-a numa pretensão tranquilizada de possuir ou alcançar tudo. Esse arrancar contínuo da propriedade, sempre dissimulado, junto com o lançamento no impessoal caracterizam a mobilidade da de-cadência como turbilhão.

A de-cadência não determina apenas existencialmente o ser-no-mundo. O turbilhão também revela o caráter de mobilidade e de lance do estar-lançado que se pode impor a si mesmo na disposição da pre-sença. O estar-lançado não só não é um "feito pronto" como também não é um fato acabado. Pertence à facticiãaãe da pre-sença ter de permanecer em lance enquanto for o que é e, ao mesmo tempo, de estar envolta no turbilhão da impropriedade do impessoal. Pertence à pre-sença

que, sendo, está em jogo o seu próprio ser, o estar-lançado no qual a facticidade se deixa e faz ver fenomenalmente. A pre-sença existe de fato.

Contudo, nessa demonstração da de-cadência, não se evidencia um fenômeno que fala diretamente contra a determinação pela qual se indicou e caracterizou a idéia formal de existência? Será que a pre-sença pode ser compreendida como um ente em cujo ser está em jogo o poder-ser, se justamente em sua cotidianidade a pre-sença se perdeu a si mesma e, na de-cadência, "vive" fora de si mesma? A de-cadência no mundo, porém, só constituirá uma "prova" fenomenal contra a existencialidade da pre-sença caso se suponha que a pre-sença é um eu-sujeito isolado, um ponto, do qual ela parte e se move. Nesse caso, o mundo seria um objeto. A de-cadência no mundo sofreria assim uma transformação em sua interpretação ontológica, tornando-se algo simplesmente dado, nos moldes de um ente intramundano. Se, no entanto, mantivermos o ser da pre-sença na constituição de ser-no-mundo, revelar-se-á que, enquanto modo de ser deste ser-em, a de-cadência apresenta a prova mais elementar a favor da existencialidade da pre-sença. Na de-cadência, trata-se apenas de poder-ser-no-mundo, embora no modo da impropriedade. A pre-sença só pode de-cair porque nela está em jogo o ser-no-mundo, trabalhado pela compreensão e disposição. Em contrapartida, a existência própria não é algo que paire por sobre a de-cadência do cotidiano. Em sua estrutura existencial, ela é apenas uma apreensão modificada da cotidianidade.

O fenômeno da de-cadência também não propicia uma "visão noturna e soturna" da pre-sença, uma propriedade ôntica que pudesse servir de complemento ao aspecto inocente da pre-sença. A de-cadência descobre uma estrutura ontológica essencial da própria pre-sença. Ela determina tão pouco o lado noturno e soturno da pre-sença que chega até mesmo a constituir todos os seus dias em sua cotidianidade.

A interpretação ontológico-existencial não se refere, portanto, a um discurso ôntico sobre a "corrupção da natureza humana", não apenas porque lhe faltam os recursos necessários, mas também porque a sua problemática antecede qualquer proposição a respeito da cor-

rupção ou da incorruptibilidade. A de-cadência é um conceito de movimentação ontológica. Do ponto de vista ôntico, não fica decidido se o homem foi ou não ''sorvido no pecado", se está ou não no status corruptionis, se transmigrou para o status integritatis ou se ele se encontra num estado intermediário, isto é, no status gratiae. Fé e "visão de mundo" é que deverão recorrer às estruturas existenciais explicitadas, a fim de poderem emitir proposições assim ou assado e pronunciar-se sobre a presença como ser-no-mundo, suposto evidentemente que seus discursos pretendam uma compreensão conceituai.

A questão que orienta esse capítulo buscava o ser do pre. O tema era a constituição ontológica da abertura, inerente à essência da pre-sença. O modo de ser da abertura se forma na disposição, compreensão e discurso. O modo de ser cotidiano da abertura se caracteriza pelo falatório, curiosidade e ambigüidade. Todas essas características mostram a mobilidade da de-cadência em suas funções essenciais de tentação, tranqüilidade, alienação e aprisionamento.

Com esta análise, liberou-se a totalidade da constituição existencial da pre-sença em seus traços fundamentais, e se adquiriu a base fenomenal para uma interpretação "de conjunto" do ser da pre-sença como cura.

SEXTO CAPÍTULO

A cura como ser da pre-sença

§ 39 . A questão da totalidade originária do todo estrutural da pre-sença

Ser-no-mundo é uma estrutura contínua e originariamente total. Nos capítulos precedentes (seção I, cap. 2-5), essa estrutura se evidenciou fenomenalmente como um todo e, sempre com essa base, em seus momentos constitutivos. A visualização preliminar dada no início[64] a respeito do fenômeno perdeu agora o vazio da primeira caracterização genérica. Na verdade, existe agora uma tamanha variedade fenomenal na constituição do todo estrutural e de seu modo de ser cotidiano que o olhar fenomenológico unificador pode facilmente se enganar acerca da unidade do todo como tal. Esse olhar, no entanto, deve manter-se o mais livre e o mais seguro para que agora possamos colocar a questão a que aspirava a análise preparatória dos fundamentos da pre-sença, qual seja: Como se haverá de determinar, do ponto de vista ontológico-existencial, a totalidade do todo estrutural indicado?

A pre-sença existe de fato. O que se questiona é a unidade ontológica da existencialidade e da facticidade, a copertinência essencial destas com relação àquela. A pre-sença, em razão da disposição a que pertence de modo essencial, possui um modo de ser em que ela já se põe

64. Cf. § 12, p. 90s.

diante de si mesma e se abre para si em seu estar-lançado. O estar-lançado, porém, é o modo de ser de um ente que sempre é suas próprias possibilidades e isso de tal maneira que ele se compreende nessas possibilidades e a partir delas (projeta-se para elas). O ser-no-mundo, ao qual pertencem, de maneira igualmente originária, tanto o ser junto ao que está à mão quanto o ser-com os outros, é sempre em função de si próprio. Mas, de início e na maior parte das vezes, o próprio é impróprio, ou seja, o próprio-impessoal. O ser-no-mundo já é sempre numa de-cadência. Pode-se, portanto, determinar a cotidianidade mediana da pre-sença como ser-no-mundo aberto na de-cadência que, lançado, se projeta e que, em seu ser junto ao "mundo" e em seu ser-com os outros, está em jogo o seu poder-ser mais próprio.

Será possível apreender esse todo estrutural da cotidianidade da pre-sença em sua totalidade? Será que o ser da pre-sença se deixa explicitar numa unidade a ponto de, partindo-se dele, tornar compreensível a originariedade igualmente essencial das estruturas indicadas juntamente com as possibilidades de modificação existencial que lhe pertencem? No solo do ponto de partida da analítica existencial, existirá um caminho que alcance fenomenalmente esse ser?

Negativamente, está fora de questão: a totalidade do todo estrutural não pode ser alcançada fenomenalmente mediante uma montagem de elementos. Para isso seria necessário um plano. O ser da pre-sença, que sustenta ontologicamente o todo estrutural, torna-se acessível num olhar completo que perpassa esse todo no sentido de um fenômeno originariamente unitário, que já se dá no todo, de modo a fundar ontologicamente cada momento estrutural em sua possibilidade. A interpretação "em conjunto" não pode, portanto, ser uma coletânea que reúne o que já foi conquistado até aqui. A questão do caráter existencial básico da pre-sença difere essencialmente da questão do ser de algo simplesmente dado. A experiência cotidiana do mundo circundante que, tanto do ponto de vista ôntico como do ontológico, permanece orientada para o ente intramundano, não é capaz de oferecer a pre-sença, ôntica e originariamente, à análise ontológica. Da mesma forma a percepção imanente das vivên-

cias carece de um fio condutor ontológico capaz de guiar suficientemente a análise. Por outro lado ainda, o ser da pre-sença não deve ser deduzido de uma idéia de homem. Será que a interpretação da pre-sença feita até aqui poderá propiciar um acesso ôntico-ontológico a si mesma que, exigido de si própria, seria o único a lhe convir?

Pertence à estrutura ontológica da pre-sença uma compreensão do ser. Ê sendo que a pre-sença está aberta para si mesma em seu ser. Disposição e compreensão constituem o modo de ser dessa abertura. Existiría, pois, uma disposição compreensiva na pre-sença em que ela estaria aberta para si mesma de modo privilegiado?

A analítica existencial da pre-sença há de resguardar uma clareza de princípio sobre sua função ontológica fundamental. Por isso, a fim de desincumbir-se da tarefa preliminar de explicitação do ser da pre-sença, ela deve buscar uma das possibilidades de abertura mais abrangentes e mais originárias dentro da própria pre-sença. O modo de abertura em que a pre-sença é colocada diante de si mesma deve ser tal que, nele, a pre-sença se faça, de certo modo, acessível da maneira mais simples. Com o que nela se abre deve vir à luz, de forma elementar, a totalidade estrutural do ser que se procura.

O fenômeno da angústia foi colocado à base da análise como uma disposição suficiente que atende tais exigências metodológicas. A elaboração dessa disposição fundamental e a caracterização ontológica do que nela se abre como tal retira seu ponto de partida do fenômeno da de-cadência e delimita a angústia frente ao fenômeno que lhe é próximo, a saber, o fenômeno do temor, anteriormente analisado. Enquanto possibilidade de ser da pre-sença, a angústia, junto com a própria presença que nela se abre, oferece o solo fenomenal para a apreensão explícita da totalidade originária da presença. Esse ser desentranha-se como cura. A elaboração ontológica desse fenômeno existencial fundamental exige a sua delimitação frente aos fenômenos que, de imediato, podem identificar-se com a cura. Esses fenômenos são vontade, desejo, tendência, propensão. A cura não pode derivar-se desses fenômenos, pois eles mesmos nela estão fundados.

A interpretação ontológica da pre-sença como cura está muito distante daquilo que é acessível para a compreensão pré-ontológica do ser ou mesmo para o conhecimento ôntico dos entes, da mesma forma que toda análise ontológica se distancia daquilo que conquista. Não é de admirar que o entendimento comum estranhe o que se conhece ontologicamente, já que considera apenas o que conhece onticamente. Apesar disso, o ponto de partida ôntico da interpretação ontológica da presença como cura, aqui pretendida, pode parecer artificial e meramente teórico; para não se falar da violência visível ao afastar a definição tradicional e consagrada do homem. Faz-se, pois, necessária uma confirmação pré-ontológica da interpretação existencial da pre-sença como cura. Essa, por sua vez, consiste no fato de que a pre-sença desde cedo, quando se pronunciou sobre si mesma, foi interpretada como cura, embora apenas pré-ontologicamente.

A analítica da pre-sença que conduz ao fenômeno da cura deverá preparar a problemática ontológica fundamental, isto é, a questão do sentido do ser em geral. Para se ver, a partir do que já se obteve, mais do que a tarefa particular de uma antropologia a priori e existencial, deve-se reexaminar, de modo ainda mais penetrante, os fenômenos estreitamente ligados à questão do ser. Até agora, os modos explicitados de ser foram a manualidade e o ser simplesmente dado que determinam os entes intramundanos, destituídos do caráter de presença. Porque, na tradição, a problemática ontológica compreendeu primariamente o ser no sentido de ser simplesmente dado ("realidade", "mundo"-real) e, por outro lado, o ser da pre-sença permaneceu indeterminado do ponto de vista ontológico, é preciso discutir o nexo ontológico entre cura, mundanidade, manualidade e ser simplesmente dado (realidade). Isso leva a uma determinação mais precisa do conceito de realidade, no contexto de uma discussão das questões epistemológicas de realismo e idealismo, orientadas por essa idéia.

Todo ente é independente de experiência, conhecimento e apreensão através do que ele se abre, descobre e
94 determina. O ser, no entanto, apenas "é" na compreensão dos entes a cujo ser pertence uma compreensão do ser. O ser, portanto, pode não ser concebido, mas jamais é

inteiramente incompreendido. Na problemática ontológica, ser e verdade foram, desde a antiguidade, correlacionados, embora suas razões originárias permaneçam talvez encobertas. Nisso se comprova o nexo necessário entre ser e compreensão. A fim de se preparar, de modo suficiente, a questão do ser, é preciso, por conseguinte, esclarecer ontologicamente o fenômeno da verdade. De imediato, esse esclarecimento se faz com base no que se obteve através da interpretação precedente dos fenômenos de abertura e descoberta, interpretação e proposição. 95

Desse modo, a conclusão da análise fundamental preparatória da pre-sença possui como tema: a disposição fundamental da angústia como abertura privilegiada da pre-sença (§ 40), o ser da pre-sença como cura (§ 41), a confirmação da interpretação existencial da pre-sença como cura a partir da própria interpretação pré-ontológica da pre-sença (§ 42), pre-sença, mundanidade e realidade (§ 43), pre-sença, abertura e verdade (§ 44).

§ 40. A disposição fundamental da angústia como abertura privilegiada da pre-sença

É uma possibilidade ontológica da pre-sença que deverá "descortinar o horizonte" ôntico e explicar a própria pre-sença como ente. Todo descortinar só é possível dentro da abertura constitutiva da pre-sença. E esta se baseia na disposição e na compreensão. Em que medida a angústia é uma disposição privilegiada? Será de fato que, na angústia, a pre-sença se coloca diante de si mesma a partir de seu próprio ser, a ponto de, numa perspectiva fenomenológica, o ente revelado na angústia chegar a se determinar em seu ser ou, ao menos, poder preparar adequadamente uma tal determinação?

No propósito de alcançar o ser da totalidade do todo estrutural, partiremos das últimas análises concretas da de-cadência. Imergir no impessoal junto ao "mundo" das ocupações revela que a pre-sença foge de si mesma como seu próprio poder-ser propriamente. Esse fenômeno da fuga de si mesma e de sua propriedade parece ser, na verdade, o solo fenomenal menos indicado para se investigar o que haverá de seguir. Pois nessa fuga,

a pre-sença não se coloca diante de si mesma. De acordo com a tendência característica da de-cadência, o desvio conduz para fora da pre-sença. Não obstante, em tais fenômenos, deve-se evitar confundir os caracteres ôntico-existenciários com a interpretação ontológico-existencial. Deve-se também evitar passar por cima dos fundamentos fenomenais positivos presentes naqueles caracteres e importantes para essa investigação.

Do ponto de vista existenciário, sem dúvida, a propriedade do ser-próprio se acha, na de-cadência, obstruído e fechado. Esse fechamento, no entanto, é apenas privação de uma abertura que se revela fenomenalmente no fato da fuga da pre-sença ser fuga de si mesma. É justamente daquilo de que foge que a pre-sença corre "atrás". Somente na medida em que, através de sua abertura constitutiva, a pre-sença se coloca essencialmente diante de si mesma é que ela pode fugir de si mesma. Decerto, tanto no desviar-se como no aviar-se, próprios da de-cadência, não se apreende aquilo de que se foge e nem se faz a sua experiência. No entanto, no desvio de si mesma, descortina-se o "pre" da pre-sença. Em razão de seu caráter de abertura, o desvio ôntico-existenciário propicia fenomenalmente a possibilidade de se apreender aquilo de que se foge como tal, de forma ontológico-existencial. Em meio a esse movimento ôntico de "para fora de", inerente ao desvio, pode-se compreender e conceituar aquilo de que se foge, "aviando-se" para uma interpretação fenomenológica.

Nessas condições, orientar a análise pelo fenômeno da de-cadência não exclui, em princípio, a possibilidade de se fazer uma experiência ontológica da pre-sença que se abre nesse fenômeno. Ao contrário, nesse caso, a interpretação não se expõe a uma auto-apreensão artificial da pre-sença. Ela realiza apenas a explicação daquilo que a própria pre-sença abre onticamente. A possibilidade de se chegar ao ser da pre-sença, interpretando-se numa repetição e num acompanhamento a compreensão dada na disposição, cresce ainda mais quanto mais originário for o fenômeno que funciona metodologicamente como disposição de abertura. De início, dizer que a angústia fornece uma condição desse tipo não passa de mera afirmação.

Não estamos totalmente despreparados para analisar a angústia. Não há dúvida de que o nexo ontológico entre angústia e temor é ainda obscuro. Mas é claro que, entre ambos, existe um parentesco fenomenal. O indício de parentesco é o fato de ambos os fenômenos permanecerem, na maior parte das vezes, inseparáveis um do outro e isso a tal ponto que se chama de angústia o que é temor e se fala de temor quando o fenômeno possui o caráter de angústia. Vamos então nos aproximar, passo a passo, do fenômeno da angústia.

Chamamos de "fuga" de si mesmo o fato da presença de-cair no impessoal e no "mundo" das ocupações. Entretanto, nem todo retirar-se de..., nem todo desviar-se de... é necessariamente uma fuga. Caráter de fuga tem apenas o retirar-se, baseado no temor daquilo que desencadeia o temor, isto é, do ameaçador. A interpretação do temor como disposição mostrou: aquilo que se teme é sempre um ente intramundano que, advindo de determinada região, torna-se, de maneira ameaçadora, cada vez mais próximo. Na de-cadência, a pre-sença se desvia de si mesma. Aquilo de que se retira deve possuir o caráter de ameaça; o que, porém, ameaça é um ente que tem o modo de ser de um ente que se retira, ou seja, é a própria pre-sença. Em conseqüência, aquilo de que se retira não pode ser apreendido como "temível", porque sempre vem ao encontro como ente intramundano. A única ameaça que pode tornar-se "temível" e que se descobre no temor provém sempre de algo intramundano.

O desvio da de-cadência não é, por conseguinte, um fugir que se fundasse numa fuga de algo intramundano. Nesse sentido, o desviar-se não possuiría o caráter de fuga, sobretudo quando se aviasse para o ente intramundano no sentido de nele empenhar-se. Ao contrário, o desvio da de-cadência se funda na angústia que, por sua vez, torna possível o temor.

Para se compreender o que se quer dizer com fuga de-cadente de si mesma, inerente à pre-sença, é preciso lembrar que a constituição fundamental da pre-sença é ser-no-mundo. Aquilo com que a angústia se angustia é o ser-no-mundo como tal. Como se distingue fenomenalmente o com quê a angústia se angustia daquilo que

o temor teme? O com quê da angústia não é, de modo algum, um ente intramundano. Por isso, com ele não se pode estabelecer nenhuma conjuntura essencial. A ameaça não possui o caráter de um determinado dano que diria respeito ao ameaçado na perspectiva determinada de um específico poder-ser de fato. O com quê da angústia é inteiramente indeterminado. Essa indeterminação não apenas deixa indefinido de fato que ente intramundano "ameaça" como também diz que o ente intrampndano é "irrelevante". Nada do que é simplesmente dado ou que se acha à mão no interior do mundo serve para a angústia com ele angustiar-se. A totalidade conjuntural do manual e do ser simplesmente dado que se descobre no mundo não tem nenhuma importância, ela se perde em si. O mundo possui o caráter de total insignificância. Na angústia, não se dá o encontro disso ou daquilo com o qual se pudesse estabelecer uma conjuntura ameaçadora.

Por isso, a angústia também não "vê" um "aqui" e um "ali" determinados, de onde o ameaçador se aproximasse. O que caracteriza o referente da angústia é o fato do ameaçador não se encontrar em lugar algum. Ela não sabe o que é aquilo com que se angustia. "Em lugar algum", porém, não significa um nada meramente negativo. Justamente aí, situa-se a região, a abertura do mundo em geral para o ser-em essencialmente espacial. Em conseqüência, o ameaçador dispõe da possibilidade de não se aproximar a partir de uma direção determinada, situada na proximidade, e isso porque ele já está sempre "presente", embora em lugar algum. Está tão próximo que sufoca a respiração, e, no entanto, em lugar algum.

Aquilo com que a angústia se angustia é o "nada" que não se revela "em parte alguma". Fenomenalmente, a impertinência do nada e do em parte alguma intramundanos significa que a angústia se angustia com o mundo como tal. A total insignificância que se anuncia no nada e no em parte alguma não significa ausência de mundo. Significa que o ente intramundano em si mesmo tem tão pouca importância que, em razão dessa insignificância do intramundano, somente o mundo se impõe em sua mundanidade.

O que se estreita não é isso ou aquilo, também não é a totalidade do que é simplesmente dado no sen-

tido de uma soma e sim a possibilidade de tudo que está à mão, isto é, do próprio mundo. Quando a angústia passa, diz-se costumeiramente: "propriamente não foi nada". De fato, esse discurso refere-se onticamente ao que foi. O discurso cotidiano empenha-se em ocupar e discutir o manual. O com quê a angústia se angustia nada tem a ver com o manual intramundano. Mesmo esse nada ter a ver, o único que o discurso cotidiano da circunvisão é capaz de compreender, não é um nada completo. O nada da manualidade funda-se em "algo" 96
mais originário, isto é, no mundo. Do ponto de vista ontológico, porém, ele pertence essencialmente ao ser da pre-sença como ser-no-mundo. Se, portanto, o nada, ou seja, o mundo como tal, se apresenta como aquilo com que a angústia se angustia, isso significa que a angústia se angustia com o próprio ser-no-mundo. 97

O angustiar-se abre, de maneira originária e direta, o mundo como mundo. Não é primeiro a reflexão que abstrai do ente intramundano para então só pensar o mundo e, em conseqüência, surgir a angústia nesse confronto. Ao contrário, enquanto modo da disposição, é a angústia que pela primeira vez abre o mundo como mundo. Isso, porém, não significa que, na angústia, se conceba a mundanidade do mundo.

A angústia não é somente angústia com... mas, enquanto disposição, é também angústia por... O por quê a angústia se angustia não é um modo determinado de ser e uma possibilidade da pre-sença. A própria ameaça é indeterminada, não chegando, portanto, a penetrar como ameaça nesse ou naquele poder-ser concreto e de fato. A angústia se angustia pelo próprio ser-no-mundo. Na angústia o que se encontra à mão no mundo circundante, ou seja, o ente intramundano em geral, se perde. O "mundo" não é mais capaz de oferecer alguma coisa nem sequer a co-pre-sença dos outros. A angústia retira, pois, da pre-sença a possibilidade de, na de-cadência, compreender a si mesma a partir do "mundo" e na interpretação pública. Ela remete a pre-sença para aquilo pelo que a angústia se angustia, para o seu próprio poder-ser-no-mundo. A angústia singulariza a pre-sença em seu próprio ser-no-mundo que, na compreensão, se projeta essencialmente para possibilidades. Naquilo pelo que se angustia,

a angústia abre a pre-sença como ser-possível e, na verdade, como aquilo que, somente a partir de si mesmo, pode singularizar-se numa singularidade.

Na pre-sença, a angústia revela o ser para o poder-ser mais próprio, ou seja, o ser-livre para a liberdade de assumir e escolher a si mesmo. A angústia arrasta a pre-sença para o ser-livre para... (propensio in...), para a propriedade de seu ser enquanto possibilidade de ser aquilo que já sempre é. A pre-sença como ser-no-mundo entrega-se, ao mesmo tempo, à responsabilidade desse ser.

O por quê a angústia se -angustia desentranha-se como o com quê ela se angustia: o ser-no-mundo. Essa coincidência do com quê e do pelo quê a angústia se angustia se estende até ao próprio angustiar-se. Pois, enquanto disposição, esse constitui um modo fundamental de ser-no-mundo. A coincidência (N59) existencial do abrir e do aberto em que se abre o mundo como mundo, o ser-em como poder-ser singularizado, puro e lançado, evidencia que, com o fenômeno da angústia, se fez tema de interpretação uma disposição privilegiada. A angústia singulariza e abre a pre-sença como "solus ipse". Esse "solipsismo" existencial, porém, não dá lugar a uma coisa-sujeito isolada no vazio inofensivo de uma ocorrência desprovida de mundo. Ao contrário, confere à pre-sença justamente um sentido extremo em que ela é trazida como mundo para o seu mundo e, assim, como ser-no-mundo para si mesma.

Mais uma vez, a interpretação e o discurso cotidianos constituem a prova mais imparcial de que a angústia, enquanto disposição fundamental, empreende uma abertura. Como dissemos anteriormente, a disposição revela "como se está". Na angústia, se está "estranho". Com isso se exprime, antes de qualquer coisa, a indeterminação característica em que se encontra a pre-sença na angústia: o nada e o "em lugar algum". Mas, estranheza significa igualmente "não se sentir em casa". Na primeira indicação fenomenal da constituição fundamental da pre-sença e no esclarecimento do sentido existencial do ser-em, por oposição ao significado categorial da "inferioridade", determinou-se o ser-em como habitar em..., "estar familiarizado com..." (§ 12). Esse caráter do ser-em a seguir tornou-se visível, de modo ainda mais

concreto, através da public-idade cotidiana do impessoal que instala na cotidianidade mediana da pre-sença a certeza tranqüila de si mesma e o "sentir-se em casa".[65] A angústia, ao contrário, retira a pre-sença de seu empenho de-cadente no "mundo". Rompe-se a familiaridade cotidiana. A pre-sença se singulariza, mas como ser-no-mundo. O ser-em aparece no "modo" existencial de não sentir-se em casa. É isso o que diz o discurso sobre a "estranheza".

Doravante, torna-se fenomenalmente visível do que foge a de-cadência como fuga. Não foge de um ente intramundano mas justamente para esse ente, a fim de que a ocupação perdida no impessoal possa deter-se na familiaridade tranqüila. A fuga de-cadente para o sentir-se em casa da public-idade foge de não sentir-se em casa, isto é, da estranheza inerente à pre-sença enquanto ser-no-mundo lançado para si mesmo em seu ser. Essa estranheza persegue continuamente a pre-sença e ameaça, mesmo que implicitamente, com a perda cotidiana no impessoal. Essa ameaça pode, de fato, acompanhar uma certeza total e uma não necessidade das ocupações cotidianas. A angústia pode surgir nas situações mais inofensivas. Também não necessita da éscuridão onde alguma coisa comum facilmente se torna estranha. Na escuridão não há "nada" para se ver especialmente, embora o mundo esteja justamente aí, "presente" de maneira ainda mais importuna.

Ao interpretarmos, de modo ontológico-existencial, a estranheza da pre-sença como ameaça que a própria pre-sença experimenta em relação a si mesma, não se afirma, contudo, que na angústia de fato a estranheza já se compreenda nesse sentido. O modo cotidiano em que a pre-sença compreende a estranheza é o desvio para a de-cadência que esconde o não sentir-se em casa. Do ponto de vista fenomenal, porém, a cotidianidade dessa fuga mostra que a angústia, enquanto disposição fundamental, pertence à constituição essencial da pre-sença como ser-no-mundo. E que, como existencial, jamais é algo simplesmente dado e sim um modo próprio da presença de fato, ou seja, é uma disposição. O ser-no-mundo tranqüilizado e familiarizado é um modo da estranheza

65. Cf. § 27, p. 178s.

98 da pre-sença e não o contrário. O não sentir-se em casa deve ser compreendido, existencial e ontologicamente, como o fenômeno mais originário.

Como a angústia já sempre determina, de forma latente, o ser-no-mundo, este, enquanto ser que vem ao encontro na ocupação junto ao "mundo", pode sentir temor. Temor é angústia imprópria, entregue à de-cadência do "mundo" e, como tal, angústia nela mesma velada.

De fato, na maior parte das vezes, a disposição da estranheza também permanece incompreendida do ponto de vista existenciário. Em vista do predomínio da de-cadência e da public-idade, a angústia "propriamente dita" é rara. Com freqüência, a angústia é condicionada "fisiologicamente". Em sua facticidade, esse fato é um problema ontológico e não apenas no que respeita à sua causalidade e processamento ônticos. O disparo psicológico da angústia só é possível porque a pre-sença, no fundo de seu ser, se angustia.

Ainda mais raras do que o fato existenciário da angústia propriamente dita são as tentativas de interpretação desse fenômeno em sua constituição e função ontológico-existencial. As razões disso residem, em parte, no desprezo pela análise existencial da pre-sença em geral e, em particular, na desconsideração do fenômeno da disposição.[66] No entanto, o fato de o fenômeno da angústia se mostrar raro não é capaz de retirar a inclinação de assumir uma função metodológica de princípio para a analítica existencial. Ao contrário, a raridade do fenômeno é um indício de que, em sua propriedade, a

66. Não é por acaso que os fenômenos da angústia e do temor que, de modo corrente, não se costumam distinguir, tenham chegado onticamente e, embora com limites bem estreitos, ontologicamente, ao campo de visão da teologia cristã. Isso ocorreu toda vez que o problema antropológico do ser do homem para Deus passou para o primeiro plano e os fenômenos como fé, pecado, amor, arrependimento guiaram a colocação da questão. Cf. S. Agostinho em sua doutrina do timor castus e servilis, amplamente discutida em seus escritos exegéticos e nas cartas. Sobre o temor em especial, cf. De diversis quaestionibus octoginta tribus, qu. 33: de metu, qu. 34: utrum non aliud amandum ist, quam metu carere, qu. 35: quid amandum sit. (Migne, P. L. XL, Augustinus VI, p. 22s).

Lutero tratou ainda do problema do temor fora do contexto tradicional de uma interpretação da poenitentia e contritio, em seus comentários sobre o Gênesis onde, a bem dizer, foi mais penetrante do ponto de vista da edificação do que do ponto de vista conceituai; cf. Enarrationes in genesim, cap. 3, WW (Erl. Ausg.). Exegetica opera latina, tomo I, 177s.

O que levou mais longe a análise do fenômeno da angústia foi S. Kierkegaard e isso, mais uma vez, dentro do contexto teológico de uma exposição "psicológica" do problema do pecado original. Cf. Der Begriff der Angst, 1844, Obra compl. (Diederichs), vol. 5.

pre-sença permanece encoberta para si mesma em vista da interpretação pública do impessoal, e que, nessa disposição fundamental, abre-se para um sentido originário.

Na verdade, pertence à essência de toda disposição abrir, cada vez, todo o ser-no-mundo, segundo todos os seus momentos constitutivos (mundo, ser-em, ser-próprio). Só na angústia subsiste a possibilidade de uma abertura privilegiada na medida em que ela singulariza. Essa singularização retira a pre-sença de sua de-cadência e lhe revela a propriedade e impropriedade como possibilidades de seu ser. Na angústia, essas possibilidades fundamentais da pre-sença, que é sempre minha, mostram-se como elas são em si mesmas, sem se deixar desfigurar pelo ente intramundano a que, de início e na maior parte das vezes, a pre-sença se atém. 99

Em que medida, com essa interpretação existencial da angústia, conquistou-se um solo fenomenal capaz de responder à questão guia sobre o ser da totalidade do todo estrutural da pre-sença?

§ 41. O ser da pre-sença como cura

A fim de se apreender ontologicamente a totalidade do todo estrutural, deve-se questionar, em primeiro lugar, se o fenômeno da angústia e o que nela se abre podem propiciar fenomenalmente, de maneira igualmente originária, o todo da pre-sença, de modo que a visão indagadora da totalidade se satisfaça com esses dados. Todo o seu acervo pode ser registrado através de uma enumeração formal: enquanto disposição, o angustiar-se é um modo de ser-no-mundo; a angústia se angustia com o ser-no-mundo lançado; a angústia se angustia pelo ser-no-mundo. Em sua completude, o fenômeno da angústia mostra, portanto, a pre-sença como ser-no-mundo que de fato existe. Os caracteres ontológicos fundamentais desse ente são existencialidade, facticidade e de-cadência. Essas determinações existenciais, no entanto, não são partes integrantes de um composto, em que se pudesse ou não prescindir de alguma. Ao contrário, nelas se tece um nexo originário que constitui a totalidade procurada do todo estrutural. Na unidade dessas determinações ontológicas

da pre-sença é que se poderá apreender ontologicamente o seu ser como tal. Como se deve caracterizar essa unidade em si mesma?

A pre-sença é um ente que, sendo, está em jogo seu próprio ser. Na constituição ontológica da compreensão, o "estar em jogo" evidenciou-se como o ser que se projeta para o poder-ser mais próprio. Esse poder-ser é a destinação onde a pre-sença é sempre como ela é. Em seu ser, a pre-sença já sempre se conjugou com uma possibilidade de si mesma. É na angústia que a liberdade de ser para o poder-ser mais próprio e, com isso, para a possibilidade de propriedade e impropriedade se mostra numa concreção originária e elementar. Do ponto de vista ontológico, porém, ser para o poder-ser mais próprio significa: em seu ser, a pre-sença já sempre precedeu a si mesma. A pre-sença já está sempre "além de si mesma", não como atitude frente aos outros entes que ela mesma vão é, mas como ser para o poder-ser que ela mesma é. Designamos a estrutura ontológica essencial do "estar em jogo" como o preceder a si mesma da pre-sença. (N60)

Essa estrutura, porém, diz respeito ao todo da constituição da pre-sença. Esse preceder a si mesma não significa uma espécie de tendência isolada num "sujeito" sem mundo, mas caracteriza o ser-no-mundo. Pertence a esse ser-no-mundo, contudo, o fato de, entregando-se à responsabilidade de si mesmo, já se ter lançado em um mundo. É na angústia que o abandono da pre-sença a si mesma se mostra em sua concreção originária. Apreendido em sua plenitude, o preceder a si mesma da presença diz: preceder a si mesma por já ser-no-mundo. Na medida em que essa estrutura é vista fenomenalmente em sua unidade de essência, evidencia-se também o que foi anteriormente exposto na análise da mundanidade. Lá se obteve que a totalidade referencial da significância que, como tal, constitui a mundanidade, ancora-se num em-função-de (Worum-willen). O acoplamento da totalidade referencial, das múltiplas remissões do "para-quê" ao que está em jogo na pre-sença não significa a fusão de um "mundo" simplesmente dado de objetos com um sujeito. Ao contrário, é a expressão fenomenal da constituição da pre-sença em seu todo originário, cuja totalidade foi agora explicitada como um preceder a si

mesma por já ser em... Em outras palavras: existir é sempre um fato. Existencialidade determina-se essencialmente pela facticidade.

E, por conseguinte, o existir de fato da pre-sença não está apenas lançado indiferentemente num poder-ser-no-mundo, mas já está sempre empenhado no mundo das ocupações. Nesse ser junto a..,que constitui a de-cadência, anuncia-se, explicitamente ou não, compreendida ou não, uma fuga da estranheza que, na maior parte das vezes, permanece encoberta pela angústia latente, uma vez que a public-idade do impessoal reprime toda e qualquer não familiaridade. Na de-cadência, o ser junto ao manual intramundano da ocupação acha-se essencialmente incluído no preceder a si mesma por já ser e estar em um mundo.

A totalidade existencial de toda a estrutura ontológica da pre-sença deve ser, pois, apreendida formalmente na seguinte estrutura: o ser da pre-sença diz preceder a si mesma por já ser em (no mundo) como ser junto a (os entes que vêm ao encontro dentro do mundo). Esse ser preenche o significado do termo cura (N61) que é aqui utilizado do ponto de vista puramente ontológico-existencial. Fica excluída dessa significação toda tendência ôntica como cuidado ou descuido.

Porque, em sua essência, o ser-no-mundo é cura, pode-se compreender, nas análises precedentes, o ser junto ao manual como ocupação e o ser como co-pre-sença dos outros nos encontros dentro do mundo como preocupação. O ser-junto a é ocupação porque, enquanto modo de ser-em, determina-se por sua estrutura fundamental que é a cura. A cura caracteriza não somente a existencialidade, separada da facticidade e de-cadência, como também abrange a unidade dessas determinações ontológicas. A cura não indica, portanto, primordial ou exclusivamente, uma atitude isolada do eu consigo mesmo. A expressão "cura de si mesmo", de acordo com a analogia de ocupação e preocupação, seria uma tautologia. A cura não pode significar uma atitude especial para consigo mesmo porque essa atitude já se caracteriza ontologicamente como preceder a si mesma; nessa determinação, porém, já se acham também colocados os outros dois momentos estruturais da cura, a saber, o já ser-em e o ser-junto a.

É no preceder a si mesma, enquanto ser para o poder-ser mais próprio, que subsiste a condição ontológico-existencial de possibilidade de ser livre para as possibilidades propriamente existenciárias. O poder-ser é aquilo em função de que a pre-sença é sempre tal como ela é de fato. Na medida, porém, em que este ser para o próprio poder-ser acha-se determinado pela liberdade, a pre-sença também pode relacionar-se involuntariamente com as suas possibilidades, ela pode ser imprópria. De fato, na maioria das vezes e de início, é nessa modalidade que ela se encontra. O próprio em função de não é apreendido, e o projeto de poder-ser ela mesma fica entregue ao talante do impessoal. Assim, no preceder a si mesma, o "si" indica sempre o próprio, no sentido do próprio-impessoal. Mesmo na impropriedade, a presença permanece essencialmente um preceder a si mesma, da mesma forma que a fuga de si mesma na de-cadência ainda apresenta a constituição ontológica na qual está em jogo o seu ser.

Enquanto totalidade originária de sua estrutura, a cura se acha, do ponto de vista existencial-a priori, "antes" de toda "atitude" e "situação" da pre-sença, o que sempre significa dizer que ela se acha em toda atitude e situação de fato. Em conseqüência, esse fenômeno não exprime, de modo algum, um primado da atitude "prática" frente à teórica. A determinação meramente contemplativa de algo simplesmente dado não tem menos o caráter da cura do que uma "ação política" ou a satisfação do entretenimento. "Teoria" e "prática" são possibilidades ontológicas de um ente cujo ser deve determinar-se como cura.

Sendo em sua totalidade essencialmente indivisível, toda tentativa de reconstrução ou recondução do fenômeno da cura a atos ou impulsos particulares tais como querer ou desejar, propensão ou tendência converte-se em fracasso.

Tanto o querer como o desejar estão enraizados, com necessidade ontológica, na pre-sença enquanto cura e, do ponto de vista ontológico, não são vivências indiferentes que ocorrem numa "corrente" inteiramente indeterminada quanto ao sentido de seu ser. O mesmo vale para tendência e propensão. Pois, na medida em que

podem ser de-monstradas puramente na pre-sença, estas também se fundam na cura. Isso não exclui o fato de que tendência e propensão também constituem, ontologicamente, o ser dos entes que apenas "vivem". A constituição ontológica fundamental do viver é, no entanto, um problema em si mesmo, e só pode ser desenvolvido através de uma privação redutora a partir da ontologia da pre-sença.

Do ponto de vista ontológico, a cura é "anterior" aos fenômenos mencionados que, sem dúvida, só podem ser adequadamente "descritos" dentro de certos limites, sem que seja necessário evidenciar ou tornar conhecido o horizonte ontológico em seu todo. Para a presente investigação de uma ontologia fundamental, que não aspira a uma ontologia tematicamente completa da pre-sença e muito menos a uma antropologia concreta, basta que se indique como estes fenômenos se fundam existencialmente na cura.

O poder-ser em função de que a pre-sença é possui em si mesmo o modo de ser-no-mundo. Nele reside, portanto, ontologicamente, a remissão ao ente intramundano. A cura é sempre ocupação e preocupação, mesmo que de modo privativo. No querer, só se apreende um ente já compreendido, isto é, um ente já projetado em suas possibilidades como ente a ser tratado na ocupação ou a ser cuidado em seu ser na preocupação. É por isso que ao querer sempre pertence algo que se quer, algo que já se determinou a partir daquilo em-função-de que se quer. Para a possibilidade ontológica do querer são constitutivos: a abertura prévia do em-função-de que (o preceder a si mesma), a abertura do que se pode ocupar (o mundo como algo em que já se é) e o projeto de compreensão da pre-sença num poder-ser para a possibilidade de um ente "que se quis". No fenômeno do querer, transparece a totalidade subjacente da cura.

Como fato o projetar-se da pre-sença numa compreensão está sempre junto a um mundo descoberto. É a partir dele que o projetar-se recebe as suas possibilidades e, de início, segundo a interpretação do impessoal. Essa interpretação já restringiu antecipadamente as possibilidades de escolha ao âmbito do já conhecido, do que se pode alcançar e suportar, do que convém e se

recomenda. Esse nivelamento das possibilidades da presença ao que se oferece, de imediato, no cotidiano realiza, ao mesmo tempo, uma obliteração do possível como tal. A cotidianidade mediana da ocupação se torna cega para as possibilidades e se tranqüiliza com o que é apenas "real". Essa tranqüilidade não exclui, ao contrário, desperta uma atividade febril de ocupação. O que se quer não são novas possibilidades positivas. Mas o que está disponível é que se altera "taticamente" de maneira a dar a impressão de que algo está acontecendo.

O "querer" tranqüilo, que se acha sob a guia do impessoal, também não significa a extinção do ser no poder-ser, mas somente uma modificação. O ser para possibilidades mostra-se, pois, na maior parte das vezes, como simples desejar. No desejo, a pre-sença projeta o seu ser para possibilidades as quais não somente não são captadas na ocupação como não se pensa ou se espera, sequer uma vez, a sua realização. Ao contrário, a predominância do preceder a si mesma, no modo do simples desejar, comporta uma incompreensão das possibilidades fatuais. O ser-no-mundo, cujo mundo se projeta primariamente como mundo do desejo, perde-se, de modo insustentável, no que se acha disponível e isso de tal modo que o que está disponível como o único manual jamais é suficiente à luz do que se deseja. Desejar é uma modificação existencial do projetar-se da compreensão que, na de-cadência do estar-lançado, ainda adere pura e simplesmente às possibilidades. Essa adesão fecha as possibilidades; aquilo que está "presente" na adesão do desejo torna-se "mundo real". Ontologicamente, desejar pressupõe a cura.

Na adesão, o que possui primazia é o já-ser-junto-a... O preceder a si mesmo por já ser em... modifica-se de modo correspondente. A adesão de-cadente revela a tendência da pre-sença de se "deixar viver" pelo mundo em que ela sempre está. A tendência mostra o caráter de estar fora, aspirando a... O preceder a si mesmo perdeu-se num "já sempre apenas junto a". A inclinação da tendência é deixar-se atrair por aquilo a que a tendência adere. Se a pre-sença também afunda numa tendência não é porque uma tendência já é simplesmente dada,

mas porque a estrutura completa da cura se modificou. Cega, ela coloca todas as possibilidades a serviço da tendência.

Em contrapartida, a propensão "para viver" é uma "inclinação" (Hin-zu) que traz por si mesma o impulso. É uma "inclinação a qualquer preço". A propensão tenta reprimir outras possibilidades. Aqui também o preceder a si mesmo é impróprio, embora o fato de se deixar atropelar pela propensão advenha daquilo mesmo que é propenso. A propensão pode abarroar a disposição e a compreensão. Mas, com isso, a pre-sença nunca é "mera propensão" à qual, por vezes, se venha acrescentar outras atitudes de dominação e condução. Enquanto modificação de todo ser-no-mundo, a pre-sença já é sempre cura.

Embora na pura propensão a cura ainda não se tenha liberado, ela torna ontologicamente possível, a partir dela mesma, o ser propenso da pre-sença. Na tendência, porém, a cura está sempre comprometida. Tendência e propensão são possibilidades que possuem suas raízes no estar-lançado da pre-sença. Não se pode negar a propensão "para viver", nem tampouco extirpar a tendência de se "deixar viver" pelo mundo. Ambas, porém, apenas se dão porque se fundam ontologicamente na cura e se modificam através dela como modo ôntico-existenciário próprio.

A expressão "cura" significa um fenômeno ontológico-existencial básico que também em sua estrutura não é simples. A totalidade ontologicamente elementar da estrutura da cura não pode ser reconduzida a um "elemento primário" ôntico, assim como o ser não pode ser "esclarecido" pelo ente. Por fim, há de se mostrar que a idéia de ser é tão pouco "simples" como o ser da pre-sença. A determinação da cura como preceder a si mesma por já ser em..., enquanto ser junto a, torna claro que esse fenômeno está, em si mesmo, articulado estruturalmente. Não será isso um indício fenomenal de que a questão ontológica deve ser levada ainda mais adiante, de modo a expor um fenômeno ainda mais originário, que sustente ontologicamente a unidade e totalidade da multiplicidade estrutural da cura? Antes de se prosseguir a investigação dessa questão, é preciso apro-

priar-se mais aguda e retrospectivamente do que foi interpretado até aqui com vistas à questão ontológica fundamental do sentido do ser em geral. Antes ainda, porém, deve-se mostrar que, do ponto de vista ontológico, a "novidade" dessa interpretação é, do ponto de vista ôntico, bastante antiga. A explicação do ser da presença como cura não força o ser da pre-sença a se enquadrar numa idéia imaginada, mas nos permite conceituar existencialmente o que já se abriu de modo ôntico-existenciário.

§ 42. A confirmação da interpretação existencial da pre-sença como cura a partir da própria interpretação pré-ontológica da pre-sença

Nas interpretações precedentes que conduziram, em última instância, à exposição da cura como ser da presença, tudo visava a conquistar os fundamentos antológicos adequados para o ente que nós mesmos somos e que chamamos de "homem". Para isso, a análise teve de seguir, desde o princípio, a direção do ponto de partida, ontologicamente não esclarecido e em seus fundamentos questionável, legado na definição tradicional do homem. Avaliada por essa definição, a interpretação ontológico-existencial pode causar estranheza sobretudo quando se compreende a "cura" apenas onticamente como "cuidado" e "apreensão". Nesse sentido, deve-se agora introduzir um testemunho pré-ontológico, cuja força de comprovação é "apenas histórica".

Devemos refletir portanto: nesse testemunho, a presença pronuncia-se sobre si mesma de "modo originário", não se determinando por interpretações teóricas e nem aspirando a isso. Ademais, deve-se observar que o ser da pre-sença se caracteriza pela historicidade que, de todo modo, só deve ser comprovada ontologicamente. Se, com base em seu ser, a pre-sença é "histórica", então uma proposição oriunda de sua história e que a ela remete, sendo anterior a toda ciência, possui um peso particular, embora, sem dúvida, não seja um peso puramente ontológico. A compreensão do ser que se encontra na própria pre-sença pronuncia-se pré-ontologicamente. No testemunho a seguir, deve-se evidenciar que a inter-

pretação ontológica não é uma invenção. Como "construção" ontológica, ela possui o seu solo e, com este, os seus delineamentos elementares.

A auto-interpretação da pre-sença como "cura" foi apresentada numa antiga fábula.[67]

Cura cum fluvium transiret, videt cretosum lutum
sustulitque cogitabunda atque coepit fingere.
dum deliberat quid iam fecisset, Jovis intervenit.
rogat eum Cura ut det illi spiritum, et facile
impetrat.
cui cum vellet Cura nomen ex sese ipsa imponere,
Jovis prohibuit suumque nomen ei dandum esse
dictitat.
dum Cura et Jovis disceptant, Tellus surrexit simul
suumque nomen esse volt cui corpus praebuerit
suum.
sumpserunt Saturnum iudicem, is sic aecus iudicat:
'tu Jovis quia spiritum dedisti, in morte spiritum,
tuque Tellus, quia dedisti corpus, corpus recipito,
Cura enim quia prima finxit, teneat quamdiu
vixerit.
sed quae nunc de nomine eius vobis controvérsia
est,
homo vocetur, quia videtur esse factus ex humo'.

Certa vez, atravessando um rio, "cura" viu um pedaço de terra argilosa: cogitando, tomou um pedaço e começou a lhe dar forma. Enquanto refletia sobre o que criara, interveio Júpiter. A cura pediu-lhe que desse espírito à forma de argila, o que ele fez de bom grado. Como a cura quis então dar seu nome ao que tinha dado forma, Júpiter a proibiu e exigiu que fosse dado o nome. Enquanto "Cura" e Júpiter disputavam sobre o nome, surgiu também a terra (tellus) querendo dar o seu nome, uma vez que havia fornecido um pedaço de

67. O autor se deparou com o testemunho pré-ontológico que se há de seguir para a interpretação ontológico-existencial da pre-sença como cura através do ensaio de K. Burdach, Faust unã die Sorge. Deutsche Vierteliahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte I (1923), p. Is. Burdach mostra que Goethe extraiu de Herder a fábula que consta como a 220, das Fábulas de Higino, tendo-a trabalhado para a segunda parte de seu Fausto. Cf. especialmente p. 40s. — O texto acima é citado de acordo com F. Bücheler, Rheinisches Museum, vol, 41 (1886), p. 5, e a tradução segundo Burdach, Op. Cit., p. 41.

seu corpo. Os disputantes tomaram Saturno como árbitro. Saturno pronunciou a seguinte decisão, aparentemente eqüitativa: "Tu, Júpiter, por teres dado o espírito, deves receber na morte o espírito e tu, terra, por teres dado o corpo, deves receber o corpo. Como, porém, foi a 'cura' quem primeiro o formou, ele deve pertencer à 'cura' enquanto viver. Como, no entanto, sobre o nome há disputa, ele deve se chamar 'homo', pois foi feito de humus (terra) ".

Esse testemunho pré-ontológico adquire um significado especial não somente pelo fato de ver a "cura" como aquilo a que pertence a pre-sença humana "enquanto vive", mas porque essa primazia da "cura" emerge no contexto da concepção conhecida em que o homem é apreendido como o composto de corpo e espírito. Cura prima finxit: esse ente possui a "origem" de seu ser na cura. Cura teneat, quamdiu vixerit: esse ente não é abandonado por essa origem, mas, ao contrário, por ela mantido e dominado enquanto "for e estiver no mundo". O "ser-no-mundo" tem a cunhagem da "cura", na medida do ser. Esse ente recebe o nome (homo) não em consideração ao seu ser mas por remeter ao elemento de que consiste (humus). Em que se deve ver o ser "originário" dessa formação? É isso que Saturno, o "tempo"[68], decide. A determinação pré-ontológica da essência do homem expressa na fábula visualizou, desde o início, o modo de ser em que predomina seu percurso temporal no mundo.

A história do significado do conceito ôntico de "cura" permite ainda a visualização de outras estruturas fundamentais da pre-sença. Burdach[69] chama a atenção para um duplo sentido do termo "cura" em que ele não significa apenas um "esforço angustiado", mas também o "cuidado" e a "dedicação". Assim escreve Sêneca em sua última carta (Ep. 124): "Dentre as quatro naturezas existentes (árvore, animal, homem, Deus) distinguem-se as duas últimas das demais por serem as únicas dotadas

68. O poema de Herder, Das Kind der Sorge (Suphan XXIX, 75).

69. Op. cit., p. 4i9. Já para os estóicos, μέριμνα era 111,1 termo consolidado, retornando no N. T., na Vulgata, como sollicitudo. — A orientação da visão percorrida na analítica existencial precedente da pre-sença surgiu no contexto da tentativa de uma interpretação da antropologia agostiniana — ou seja, greco-cristã — considerando os fundamentos de princípio alcançados na ontologia de Aristóteles.

de razão, e entre si porque Deus é imortal e o homem, mortal. Nelas, na perfeição de uma, a saber, de Deus, o bem realiza sua natureza e na perfeição do outro, do homem, a cura: unius bonum natura perficit, dei scilicet, alterius cura, hominis".

A perfectio do homem, o ser para aquilo que, em sua liberdade, pode ser para suas possibilidades mais próprias (para o projeto), é um "desempenho" da "cura". De modo igualmente originário, ela determina, porém, o modo fundamental desse ente, segundo o qual ele está entregue ao mundo da ocupação (estar-lançado). O "duplo sentido" de "cura" significa uma constituição fundamental em sua dupla estrutura essencial de projeto lançado.

Frente à interpretação ôntica, a interpretação ontológico-existencial não é uma espécie de generalização ôntico-teórica. Isso diria simplesmente: do ponto de vista ôntico, todos os comportamentos e atitudes do homem são "dotados de cura" e guiados por uma "dedicação". A "generalização" é de ordem ontológica e a priori. Ela não significa propriedades ônticas que continuamente aparecem, e sim a constituição ontológica sempre subjacente. Só isso torna ontologicamente possível que esse ente possa ser onticamente interpelado como cura. A condição existencial de possibilidade de "cuidado com a vida" e "dedicação" deve ser concebida como cura num sentido originário, ou seja, ontológico.

A "universalidade" transcendental do fenômeno da cura e de todos os existenciais fundamentais tem, por outro lado, a envergadura que subministra preliminarmente o solo em que toda interpretação da pre-sença se move, baseada numa concepção ôntica de mundo, quer se compreenda a pre-sença como "cuidado com a vida" e necessidade ou ao contrário.

O "vazio" e "universalidade" que se impõem onticamente às estruturas existenciais possui a sua própria determinação e plenitude ontológicas. Em vista disso, a própria constituição da pre-sença em seu todo não é simples em sua unidade, mostrando uma articulação estrutural que se exprime no conceito existencial de cura.

A interpretação ontológica da pre-sença trouxe para o conceito existencial de cura a interpretação pré-

ontológica que esse ente se deu como "cura". A analítica da pre-sença, porém, não visa a uma fundamentação ontológica da antropologia. Ela tem por fim uma ontologia fundamental. Esta é que determinou, embora implicitamente, o curso das observações feitas até aqui, a escolha dos fenômenos e os limites de penetração da análise. No tocante à questão guia sobre o sentido do ser e sua elaboração, a investigação deve agora assegurar explicitamente o que foi conquistado. Isso, contudo, não pode ser alcançado através de um resumo exterior do que se discutiu. Ao contrário, com a ajuda do que se obteve, deve-se acirrar ao máximo a compreensão mais profunda do problema que, no início da analítica existencial, foi apenas indicado em linhas gerais.

§ 43. Pre-sença, mundanidade e realidade

A questão sobre o sentido do ser só é possível quando se ãá uma compreensão do ser. A compreensão de ser pertence ao modo de ser deste ente que denominamos pre-sença. Quanto mais originária e adequadamente se conseguir explicar esse ente, maior a segurança do alcance na caminhada rumo à elaboração do problema ontológico fundamental.

No prosseguimento das tarefas preparatórias da analítica existencial da pre-sença, surgiu a interpretação da compreensão, do sentido e da interpretação. A análise da abertura da pre-sença mostrou, além disso, que, nessa abertura e de acordo com a sua constituição fundamental de ser-no-mundo, a pre-sença desentranha-se, de modo igualmente originário, no tocante ao mundo, ao ser-em e ao ser-próprio. Na abertura de fato do mundo, descobre-se ainda também o ente intramundano. Isso significa: o ser desse ente já é sempre de certo modo conhecido, embora não concebido ontologicamente de maneira adequada. A compreensão pré-ontológica do ser abrange, decerto, todo ente que se abriu na pre-sença de modo essencial, apesar da compreensão do ser em si mesma ainda não conseguir se articular no mesmo grau com os diferentes modos de ser.

A interpretação da compreensão mostrou, ao mesmo tempo, que, de imediato e na maioria das vezes, ela

já se colocou na compreensão de "mundo", segundo o modo de ser da de-cadência. Mesmo onde não se trata somente de uma experiência ôntica e sim de uma compreensão ontológica, a interpretação do ser orienta-se, de início, pelo ser dos entes intramundanos. Com isso, pas- 100
sa-se por cima do ser daquilo que, imediatamente, está à mão, concebendo-se primordialmente o ente como um conjunto de coisas simplesmente dadas (res). O ser recebe o sentido de realidade.[70] A determinação fundamental do ser torna-se substancialidade. De acordo com este deslocamento da compreensão do ser, a compreensão ontológica da pre-sença volta-se para o horizonte desse conceito de ser. A pre-sença, assim como qualquer outro ente, é um real simplesmente dado. Assim, o ser em geral
adquire o sentido de realidade. Em conseqüência, o con- 101
ceito de realidade assume uma primazia toda especial na problemática ontológica. Tal primazia obstrui o caminho para uma analítica da pre-sença genuinamente existencial, turvando inclusive a visualização do ser dos entes intramundanos imediatamente à mão e forçando, por fim, a problemática do ser a tomar uma direção desviante. Os demais modos de ser determinam-se então de maneira negativa e privativa com referência à realidade.

É por isso que não apenas a analítica da pre-sença mas também a elaboração da questão sobre o sentido do ser devem desvencilhar-se da orientação unilateral pelo ser tomado como realidade. Necessita-se, para tanto, comprovar: que realidade não é apenas um modo de ser entre outros mas que, ontologicamente, acha-se num determinado nexo de fundamentação com pre-sença, mundo e manualidade. Essa comprovação requer uma discussão de princípio do problema da realidade, em suas condições e limites.

Com o título problema da realidade, entrelaçam-se diferentes questões: 1. se é (real) o ente supostamente "transcendente à consciência"; 2. se essa realidade do "mundo externo" pode ser provada de modo suficiente; 3. e, caso esse ente seja real, até que ponto pode ser conhecido em seu ser-em-si?; 4. qual o sentido desse ente, realidade? Com referência à questão ontológico-fundamental, a discussão que vai se seguir do problema da reali-

70. Cf. acima § 19, p. 135s e § 21, p. 147.

dade tratará de três pontos: a) realidade como problema do ser e da possibilidade de comprovação do "mundo externo"; b) realidade como problema ontológico; c) realidade e cura.

a) Realidade como problema do ser e da possibilidade de comprovação do "mundo externo"

Na seqüência das questões enumeradas, a primeira, isto é, o que significa realidade, é questão ontológica. Inexistindo, porém, uma problemática e uma metodologia ontológica pura, esta questão, ao ser colocada explicitamente, teve de se atrelar à discussão do problema do "mundo externo". Pois somente com base num acesso adequado ao real é que se faz possível uma análise da realidade. Desde sempre o conhecimento intuitivo foi considerado como o modo válido de apreensão do real. Ele "se dá" como comportamento da alma, da consciência. Na medida em que o caráter de em-si e de independência pertencem à realidade, mescla-se à questão sobre o sentido da realidade a questão sobre a possível independência do real "com relação à consciência", ou seja, a questão sobre a possível transcendência da consciência para a esfera do real. A possibilidade de uma análise ontológica suficiente da realidade dependerá do alcance em que se esclarecerá em seu próprio ser aquilo de que se deve tornar independente e aquilo que deve ser transcendido. Só assim é que se poderá apreender ontologicamente o modo de ser da transcendência. E, por fim, deve-se assegurar o modo primário de acesso ao real, decidindo-se se o conhecimento poderá ou não assumir essa função.

Essas investigações, que precedem uma possível questão ontológica sobre a realidade, já foram desenvolvidas na analítica existencial precedente. Nela, o conhecimento mostrou o modo derivado de acesso ao real. Em sua essência, o real só se torna acessível como ente intramundano. Todo acesso aos entes intramundanos funda-se, ontologicamente, na constituição fundamental da presença, ou seja, no ser-no-mundo. Este, por sua vez, encontra a sua constituição ontológica mais originária na cura (preceder-a-si-mesma por já ser e estar em um mundo como ser junto aos entes intramundanos).

A questão se o mundo é real e se o seu ser pode ser provado, questão que a presença enquanto ser-no-mundo haveria de levantar — e quem mais poderia fazê-lo? — mostra-se, pois, destituída de sentido. Ademais, trata-se de uma questão ambígua. Confunde-se e não se chega a distinguir mundo enquanto o contexto do ser-em e "mundo" enquanto ente intramundano em que se empenham as ocupações. No entanto, com o ser da presença, o mundo já se abriu de modo essencial; com a abertura de mundo, já se descobriu o "mundo". Sem dúvida, o ente intramundano no sentido de real, de ser simplesmente dado, pode ficar encoberto. Entretanto, somente com base num mundo já aberto é que o real pode vir a ser descoberto ou ficar encoberto. Coloca-se a questão da "realidade" do "mundo externo" sem se esclarecer previamente o fenômeno do mundo. De fato, o "problema do mundo externo" orienta-se, continuamente, pelos entes intramundanos (coisas e objetos) e, desse modo, todas as discussões conduzem a uma problemática que, do ponto de vista ontológico, é quase indeslindável.

Essa confusão das questões, o confundir-se do que se quer comprovar com o que se comprova e com a comprovação, mostra-se na "refutação do idealismo"[71] de Kant. Kant chamou de "escândalo da filosofia e da razão humana em geral"[72] o fato de ainda não se dispor de uma prova definitiva, capaz de eliminar todo ceticismo a respeito da "presença (Dasein) (N62) das coisas fora de nós". Ele mesmo propõe uma prova, fundamentando o seguinte "teorema": "A simples consciência de minha própria presença, determinada empiricamente, comprova a pre-sença dos objetos no espaço fora de mim".[73]

De início, deve-se observar explicitamente que Kant usou o termo "presença" (Dasein) para designar o modo de ser que, na investigação precedente, nós chamamos de "ser simplesmente dado". "Consciência de minha presença" significa para Kant: consciência de meu ser enquanto ser simplesmente dado no sentido de Descartes. O termo "presença" significa tanto o ser simplesmente dado da consciência como o ser simplesmente dado das coisas.

71. Cf. Kr. d. r. V.[2], p. 274s, e também os acréscimos no prefácio da segunda edição p. XXXIX, observação; e igualmente: Von den Paralogismen der reinen Vernunft, op. cit., p. 399s, especialmente p. 412.
72. Idem, Prefácio.
73. Idem. p. 275.

A prova da "presença das coisas fora de mim" sustenta-se no fato de que transformação e permanência pertencem, de modo igualmente originário, à essência do tempo. O meu ser simplesmente dado, ou seja, o ser simplesmente dado no sentido interno de uma multiplicidade de representações, é transformação simplesmente dada. Todavia, a determinação temporal pressupõe alguma coisa permanente simplesmente dada. Essa, porém, não pode estar (ser) "em nós" "porque minha presença no tempo só pode ser determinada mediante algo permanente".[74] Com a transformação simplesmente dada de maneira empírica "em mim" dá-se necessariamente também uma permanência simplesmente dada "fora de mim". Algo permanente é a condição de possibilidade do ser simplesmente dado da transformação "em mim". A experiência do ser-no-tempo das representações coloca, de modo igualmente originário, algo que se transforma "em mim" e algo que permanece "fora de mim".

Na verdade, a prova não consiste numa conclusão causai e por isso não guarda as suas inconveniências. Kant fornece, ao mesmo tempo, uma "prova ontológica" a partir da idéia de um ente temporal. Num primeiro momento, tem-se a impressão de que Kant abandonou o princípio cartesiano da preexistência de um sujeito isolado. Mas isso não passa de uma impressão. O fato de Kant fornecer uma prova da "presença das coisas fora de mim" já mostra que, nessa problemática, ele toma o sujeito, o "em mim", como ponto de apoio. Também a prova se desenvolve a partir da transformação empiricamente dada "em mim". Pois a experiência do "tempo" que a prova inclui só se faz "em mim". É o em mim que fornece o solo para a comprovação do "fora de mim". Sobre isso, acentua Kant: "O (idealismo) problemático que... só é capaz de oferecer a impossibilidade de se provar uma presença fora da nossa através de uma experiência imediata corresponde a um modo de pensar racional e fundamentalmente filosófico, a saber, de que não se pode permitir nenhum julgamento decisivo antes de se ter encontrado uma prova suficiente".[75]

Do ponto de vista ontológico, porém, mesmo que se abrisse mão do primado ôntico do sujeito isolado e

74. Idem, p. 275.
75. Idem, p. 274/275.

da experiência interior, manter-se-ia a posição de Descartes. O que Kant prova — admitindo-se que a prova e a sua base sejam corretas — é o ser simplesmente dado necessariamente em conjunto de um ente que se transforma e um que permanece. Essa equiparação de dois seres simplesmente dados ainda não diz o simplesmente dar-se em conjunto de sujeito e objeto. E mesmo que isso se provasse, permanecería encoberto o que, do ponto de vista ontológico, é decisivo: a constituição fundamental do "sujeito", da pre-sença, como ser-no-mundo. O simplesmente dar-se em conjunto do físico e do psíquico é, do ponto de vista ôntico e ontológico, inteiramente distinto do fenômeno do ser-no-mundo.

Kant pressupõe a diferença e o nexo entre "em mim" e "fora de mim" —■ o que é correto do ponto de vista do fato, mas incorreto no sentido a que tende a sua prova. Com isso, porém, não se comprova que o que se estabeleceu a partir do tempo sobre o ser simplesmente dado em conjunto do que se transforma e do que permanece também diga respeito ao nexo entre o "em mim" e o "fora de mim". Mas mesmo que se visse o todo da diferença e o nexo entre "dentro" e "tora", pressuposto na prova, e se concebesse ontologicamente o que nessa pressuposição é pressuposto, ainda ruiria a possibilidade de se considerar como necessária e ainda ausente a prova da "presença das coisas fora de mim".

O "escândalo da filosofia" não reside no fato dessa prova ainda inexistir e sim no fato de sempre ainda se esperar e buscar essa prova. Tais expectativas, intenções e esforços nascem da pressuposição, ontologicamente insuficiente, de algo com relação ao qual um "mundo" simplesmente dado deve-se comprovar independente e exterior. Insuficientes não são as provas. O modo de ser desse ente que prova e exige provas é que é subdeterminaão. Daí nasce a impressão de que, comprovando-se a necessidade do dar-se em conjunto de dois seres simplesmente dados, algo se prova ou pode ser provado a respeito da pre-sença enquanto ser-no-mundo. A pre-sença, entendida corretamente, resiste a tais provas porque ela já sempre é, em seu ser, aquilo que as provas posteriores supõem como o que se deve necessariamente demonstrar.

Partindo da impossibilidade de se provar o ser simplesmente dado das coisas fora de nós, a distorção do problema não seria superada em se concluindo que elas "só podem ser admitidas pela fé".[76] Permanecería o preconceito de que, no fundo e idealmente, pode-se fornecer uma prova. A "fé na realidade do mundo exterior" afirma igualmente o princípio inadequado do problema ao reconhecer explicitamente o próprio "direito" dessa fé. Pois, assim, admite-se em princípio a exigência de uma prova mesmo que se busquem caminhos diversos de uma prova constringente.[77]

Conquanto se pretendesse sustentar que o sujeito já sempre deve pressupor, inconscientemente, que o "mundo externo" é algo simplesmente dado, o ponto de partida construtivo de um sujeito isolado ainda estaria em jogo. O fenômeno do ser-no-mundo permanecería tão desapercebido como na comprovação de um ser simplesmente dado em conjunto do físico e do psíquico. Nessas pressuposições, a pre-sença chega sempre "muito tarde" porque, do momento em que realiza em seu ser essa pressuposição — e de outro modo essa pressuposição não seria possível — a pre-sença como ente sempre é e está em um mundo. "Antes" de toda pressuposição e atitude caracterizadas pela pre-sença, o "a priori" da constituição do ser se oferece no modo de ser da cura.

Fé na realidade do "mundo exterior", legítima ou ilegítima, provar essa realidade, seja de modo suficiente ou insuficiente, pressupor essa realidade, implícita ou explicitamente, todas estas tentativas, não possuindo transparência a respeito de seu solo, pressupõem, de início, um sujeito ãesmunãanizado ou inseguro acerca de seu mundo que, antes de tudo, precisa assegurar-se de um mundo. Nesses casos, o ser-no-mundo é, desde o início, colocado diante de um apreender, de um presumir, de um assegurar-se e crer, de uma atitude que, em si mesma, já é um modo derivado de ser-no-mundo.

76. Op. cit., Prefácio.

77. Cf. W. Dilthey, Beitràge zur Losung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realitât der Aussenwelt und seinem Recht (1890). Ges. Schr., V. 1, p. 90s.

Dilthey também diz, no começo desse tratado, de maneira a não gerar mal-entendidos: "Pois se deve haver para o homem uma verdade de validade universal, então, segundo o método dado primeiramente por Descartes, o pensamento deve trilhar um caminho dos fatos da consciência em oposição à realidade exterior", op. cit., p. 90.

O "problema da realidade", no sentido da questão se um mundo exterior é simplesmente dado e se é passível de comprovação, apresenta-se como um problema impossível. Não porque tenha por conseqüência aporias intransponíveis, mas porque o próprio ente que, nesse problema, é tematizado,' recusa por assim dizer esse modo de colocar a questão. O que se deve não é provar o fato e como um "mundo exterior" é simplesmente dado, e sim de-monstrar por que a pre-sença, enquanto ser-no-mundo, possui a tendência de primeiro sepultar epistemologicamente o "mundo exterior" em um nada negativo para então permitir que ele ressuscite mediante provas. A razão disso reside na de-cadência da pre-sença e no deslocamento aí motivado da compreensão primordial do ser para um ser como algo simplesmente dado. Se, nessa orientação ontológica, o modo de colocar a questão for "crítico", encontra então um mero "interior" enquanto o único ser simplesmente dado certo e seguro. Após a desagregação do fenômeno originário do ser-no-mundo desdobra-se, com base no que resta, ou seja, no sujeito isolado, a correlação com um "mundo".

Na investigação precedente, não se pode discutir amplamente a variedade de tentativas de solucionar o "problema da realidade", formada pelas diferentes espécies de realismo e idealismo e de suas mediações. Por mais que, em todas essas espécies, se possa encontrar um germe do questionamento autêntico, seria absurdo pretender solucionar o problema somando tudo o que é correto em cada um. Ao contrário, é preciso que se compreenda fundamentalmente que as diversas direções epistemológicas não são deficientes quanto à epistemologia mas que, devido ao descaso da analítica existencial da pre-sença, elas não podem absolutamente conquistar o solo para uma problemática segura de suas bases. Esse solo também não pode ser conquistado através de melhorias fenomenológicas posteriores dos conceitos de sujeito e consciência. Pois, com isso, não se pode 102
ainda garantir que a colocação da questão se faça adequadamente.

Com a pre-sença enquanto ser-no-mundo, o ente intramundano já sempre se descobriu. Essa proposição ontológico-existencial parece concordar com a tese do realismo em que o mundo externo é real, ou seja, é

algo simplesmente dado. Na medida em que, na proposição existencial, não se nega o ser simplesmente dado dos entes intramundanos, ela concorda — por assim dizer doxograficamente — com a tese do realismo. Ela se diferencia, porém, em seus fundamentos de todo realismo porque o realismo toma a realidade do "mundo" como algo que necessita de prova e, ao mesmo tempo, como algo que pode ser comprovado. Em contrapartida, na proposição existencial ambos são negados. O que a separa totalmente do realismo é a incompreensão ontológica de que sofre o realismo. Ele tenta esclarecer a realidade onticamente mediante o contexto efetivo e real entre as coisas reais.

103 Com relação ao realismo, o idealismo possui uma primazia fundamental, por mais oposto e insustentável que seja no que respeita aos resultados, desde que ele próprio não se compreenda equivocadamente como idealismo "psicológico". Quando o idealismo acentua que ser e realidade apenas se dão "na consciência", exprime, com isso, a compreensão de que o ser não deve ser esclarecido pelo ente. Na medida, porém, em que não se esclarece o jato de aqui se dar uma compreensão do ser e o que diz ontologicamente essa compreensão, isto é, como
104 ela é possível e o fato de pertencer à constituição ontológica da pre-sença, o idealismo constrói no vazio a interpretação da realidade. O fato de não se poder esclarecer o ser pelo ente e de a realidade só ser possível numa compreensão ontológica não dispensa um questionamento do ser da consciência, da própria res cogitans. Como conseqüência à tese idealista, a própria análise ontológica da consciência é pressignada como uma tarefa preliminarmente inevitável. Somente porque o ser é "na consciência", ou seja, é compreensível na pre-sença é que a pre-sença pode compreender caracteres ontológicos como independência, "em si", realidade em geral, e conceituá-los. Apenas por isso o ente "independente" pode fazer-se acessível como algo intramundano, que vem ao encontro na circunvisão.

105 Se o título idealismo significar o mesmo que compreender a impossibilidade de se esclarecer o ser pelo ente mas que, para todo ente, o ser já é o "transcendental", então é no idealismo que reside a única possibilidade adequada de uma problemática filosófica. Nesse

caso, Aristóteles não teria sido menos idealista do que Kant. Se, porém, idealismo significar a recondução de todo ente a um sujeito ou a uma consciência que, por sua vez, se caracteriza como o que permanece indeterminado em seu ser, sendo, no máximo, caracterizado negativamente como uma "não coisa", então, do ponto de vista do método, esse idealismo se mostra tão ingênuo quanto o realismo mais grosseiro.

Antes de uma orientação "perspectivista", ainda existe a possibilidade de se apresentar a problemática da realidade com a seguinte tese: todo sujeito é o que é somente para um objeto e vice-versa. Nesse princípio formal, porém, os membros da correlação assim como a própria correlação permanecem ontologicamente indeterminados. No fundo, porém, o todo da correlação é pensado, de algum modo, necessariamente como "ente", ou seja, com referência a uma determinada idéia de ser. Assegurando-se previamente o solo ontológico-existencial, mediante a indicação do ser-no-mundo, pode-se então reconhecer a correlação mencionada como uma relação formalizada e ontologicamente indiferente.

A discussão das pressuposições implícitas nas tentativas meramente "epistemológicas" de solucionar o problema da realidade mostra que esse problema deve ser retomado como problema ontológico na analítica existencial da pre-sença.[78]

b) Realidade como problema ontológico

Caso o título realidade signifique o ser dos entes intramundanos simplesmente dados (res) — e apenas isso — para a análise desse modo de ser isso significaria: 106

78. Recentemente, Nicolai Hartmann, em seguida a Scheier, colocou à base de sua epistemologia, ontologicamente orientada, a tese do conhecimento como "relação ontológica". Cf. Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, 2ª edição aumentada, 1925. Tanto Scheier quanto Hartmann, porém, desconsideram semelhantemente, malgrado todas as diferenças de suas bases e pontos de partida fenomenológicos, que, em sua orientação fundamental, a "ontologia", legada pela tradição, sucumbe frente à pre-sença e que justamente a "relação ontológica", inserida no conhecimento, exige a revisão de seus princípios e fundamentos e não apenas o seu aperfeiçoamento crítico. O desprezo pelo alcance implícito da efetivação de uma suposição ontologicamente não esclarecida da relação ontológica obriga Hartmann a um "realismo crítico" que é, no fundo, totalmente estranho ao âmbito da problemática por ele apresentada. Cf. para a apreensão de Hartmann da Ontologia, Wie 1st kritische Ontologie iiberhaupt mõglich?, no escrito em homenagem a Paul Natorp, 1924, 124s.

que o ente intramundano só pode ser concebido ontologicamente mediante o esclarecimento do fenômeno da intramundanidade. Esta, por sua vez, funda-se no fenômeno do mundo, o qual pertence à constituição fundamental da pre-sença enquanto momento essencial da estrutura ser-no-mundo. Do ponto de vista ontológico, o ser-no-mundo está imbricado na totalidade estrutural do ser da pre-sença, caracterizada como cura. Com isso, caracterizam-se também os fundamentos e horizontes cujo esclarecimento possibilita a análise da realidade. Apenas nesse contexto é que também o caráter do em-si torna-se ontologicamente compreensível. Nas análises anteriores, interpretou-se o ser dos entes intramundanos segundo a orientação desse contexto problemático.[79]

Na verdade, sem que se explicite a base ontológico-existencial, já se pode caracterizar fenomenalmente, embora de modo limitado, a realidade do real. Foi o que fez Dilthey no tratado supracitado. Aí se faz a experiência do real no impulso e na vontade. Realidade é resistência ou, mais precisamente, o conjunto das resistências. A elaboração analítica do fenômeno de resistência constitui o ponto positivo do referido tratado e a melhor confirmação concreta da idéia de uma "psicologia descritiva e classificatória". Contudo, devido à problematização epistemológica da realidade, o efeito adequado da análise do fenômeno de resistência não logrou inteiramente. O "princípio da fenomenalidade" impediu Dilthey de chegar a uma interpretação ontológica do ser da consciência. "A vontade e seus freios emergem em meio à sua consciência".[80] O modo de ser dessa "emergência", o sentido ontológico de "em meio a", a remissão ontológica da consciência ao próprio real, tudo isso necessita de uma determinação ontológica. A sua não elaboração deve-se ao fato de que Dilthey deixou numa indiferença ontológica a "vida" para "atrás" da qual não se pode mais recuar. Interpretar ontologicamente a pre-sença, porém, não significa uma recondução ôntica a um outro ente. As refutações feitas a Dilthey no plano epistemológico

79. Cf. sobretudo § 16, p. 114s: A determinação mundana do mundo circundante que se anuncia no ente intramundano; § 18, p. 127s: Conjuntura e significância. A mundanidade do mundo; § 29, p. 188s: A pre-sença como disposição — Sobre o em-si dos entes intramundanos, cf. § 16, p. 118s.

80. Cf. Beiträge, op. cit., p. 134.

não podem impedir que o que há de positivo em sua análise, justamente o que ficou incompreendido nessas objeções, venha a se tomar frutífero.

Nesse sentido, Scheier retomou recentemente a interpretação da realidade de Dilthey.[81] Ele defende uma "teoria voluntativa da pre-sença". A pre-sença é entendida aqui no sentido kantiano de algo simplesmente dado. O "ser dos objetos só é dado de modo imediato na remissão ao impulso e à vontade". Scheier, como Dilthey, não apenas ressalta que a realidade jamais se dá primeiramente ao pensamento e à apreensão, como indica, sobretudo, que, por isso, o próprio conhecimento não é julgamento e que o saber é uma "relação ontológica".

O mesmo que foi dito acerca da indeterminação ontológica dos fundamentos em Dilthey vale fundamentalmente para essa teoria. A análise ontológica dos fundamentos da "vida" não pode ser acrescentada posteriormente como uma infra-estrutura. É ela que carrega e condiciona a análise da realidade, bem como toda explicação do conjunto das resistências e de suas pressuposições fenomenais. Resistência vem ao encontro como não deixar passar..., como impedimento da vontade de passar. .. Com isso, no entanto, abre-se algo pelo que impulso e vontade se empenham. A indeterminação ôntica desse pelo quê se empenha não pode ser ontologicamente desconsiderada e compreendida como um nada. O próprio empenho (N63)... que se depara com resistência, e é o único que pode se deparar, já se acha junto a uma totalidade con-juntural. A sua descoberta, porém, funda-se na abertura do todo referencial da significância. Do ponto de vista ontológico, a experiência de resistência, ou seja, a descoberta daquilo que resiste a um esforço, só é possível com base na abertura de mundo. O conjunto das resistências caracteriza o ser dos entes intramundanos. As experiências de resistência apenas determinam de fato o alcance e a direção da descoberta dos entes intramundanos que vêm ao encontro. A aber-

81. Cf. Die Formen des Wissens und die Bildung. Preleção, 1925. Observação 24 e 25 na correção: Scheier publicou agora, na coletânea de tratados Die Wissensformen und die Gesellschaft, 1926, sua investigação sobre "conhecimento e trabalho" (Erkenntnis und Arbeit, p. 233s) de há muito anunciada. A seção VI desse tratado, p. 455, traz uma exposição mais introdutória da "teoria voluntativa da pre-sença", no contexto de uma avaliação e crítica de Dilthey.

tura de mundo não é introduzida pela sua soma mas, ao contrário, pressuposta. Em sua possibilidade ontológica, o "ser-contra" e o "ser oposto" são sustentados pelo ser-no-mundo que já se abriu.

Resistência também não é experimentada num impulso ou vontade que "emergem" por si mesmos. Impulso e vontade mostram-se como modificações da cura. Somente um ente que possui esse modo de ser pode-se deparar com algo que resiste, no sentido de algo intramundano. Se a realidade é determinada pelo conjunto das resistências, deve-se, nesse caso, atentar para duas coisas: primeiro, que nessa determinação se encontra apenas um caráter entre outros da realidade, sendo necessário pressupor para o conjunto das resistências o mundo já aberto. Resistência caracteriza o "mundo externo", no sentido dos entes intramundanos mas nunca no sentido de mundo. "Consciência da realidade" é ela mesma um modo de ser-no-mundo. Toda a "problemática do mundo externo" está necessariamente remetida a esse fenômeno existencial fundamental.

Caso o "cogito sum" deva servir como ponto de partida da analítica existencial da pre-sença, então é preciso não apenas revertê-lo mas reconfirmar, de modo ontológico-fenomenal, o seu conteúdo. A primeira proposição seria: "sum" no sentido de eu-sou-em-um-mundo. Sendo assim, "eu sou" na possibilidade de ser para diferentes atitudes (cogitationes) enquanto modos de ser junto ao ente intramundano. Descartes diz ao invés: cogitationes são simplesmente dadas e, nelas, também um ego como res cogitans desmundanizada é simplesmente dado.

c) Realidade e cura

Realidade como título ontológico remete ao ente intramundano. Se esse título servir para designar esse modo de ser, a manualidade e o ser simplesmente dado mostram-se como modos da realidade. Se, porém, essa
107 palavra for mantida no significado legado pela tradição, ela exprime o ser no sentido de coisas simplesmente dadas. Contudo, nem todo ser simplesmente dado é coisa

simplesmente dada. A "natureza" que nos "envolve" é, na verdade, um ente intramundano que, no entanto, não apresenta o modo de ser do que está à mão nem de algo simplesmente dado no modo de "coisidade da natureza". Qualquer que seja a maneira de interpretar esse ser da "natureza", todos os modos de ser dos entes intramundanos fundam-se, ontologicamente, na mundanidade do mundo e, assim, no fenômeno do ser-no-mundo. Disso resulta a seguinte compreensão: realidade não possui primazia no âmbito dos modos de ser dos entes intramundanos, assim como esse modo de ser não pode ser caracterizado adequadamente, do ponto de vista ontológico, como mundo ou pre-sença.

Na ordem dos nexos ontológicos fundamentais, das referências existenciais e categorias possíveis, realidade remete ao fenômeno da cura. O fato de a realidade se fundar ontologicamente no ser da pre-sença não pode significar que o real só poderá ser em si mesmo aquilo que é se e enquanto existir a pre-sença.

De fato, apenas enquanto a pre-sença é, ou seja, a possibilidade ôntica de compreensão do ser, "dá-se" ser. Se a pre-sença não existe, também nem "independência" nem "em si" podem "ser". Eles não seriam nem compreensíveis nem incompreensíveis. O ente intramundano também não podería ser descoberto nem permanecer oculto. Então nem se podería dizer que o ente é ou não é. Agora pode-se realmente dizer que, enquanto houver compreensão do ser e com isso compreensão do ser simplesmente dado, então o ente prosseguirá a ser.

A dependência caracterizada, não dos entes, mas do ser em relação à compreensão do ser, isto é, a dependência da realidade e não do real em relação à cura, assegura o prosseguimento da analítica da pre-sença de não resvalar numa interpretação não crítica que, guiada pela idéia de realidade, sempre de novo tenta se impor. Somente a orientação pela existencialidade, interpretada ontologicamente de modo positivo, pode garantir que, no decorrer da análise da "consciência" e da "vida", não se tome por base algum sentido indiferente de realidade.

Exprimimos o fato de não se poder conceber o ente, dotado do modo de ser da pre-sença, a partir de realidade e substancialidade com a seguinte tese: a subs-

tância do homem é a existência. A interpretação da existencialidade como cura e a sua delimitação frente à realidade não significam, porém, o fim da analítica existencial. Ao contrário, permitem apenas que os imbricamentos problemáticos com a questão do ser e seus possíveis modos, assim como o sentido de tais modificações, possam emergir de maneira ainda mais aguda: o ente como ente só é acessível se uma compreensão do ser se dá; a compreensão do ser como ente só é possível se o ente possui o modo de ser da pre-sença.

§ 44. Pre-sença, abertura e verdade

108 De há muito, a filosofia correlacionou verdade e ser. A primeira descoberta do ser dos entes com Parmênides "identifica" o ser com a compreensão que percebe o ser: tò aíτcò weiv èazív te v.aí elvoui. [82] [83] Aristóteles, em seu esboço de história da descoberta doš «q/ᵹ, ressalta que os filósofos que o antecederam foram conduzidos pelas "coisas elas mesmas" e estas os obrigaram a prosseguir o questionamento: «friò tò Jteãyna úôottoítioev uútoíç %ai awr]váY«ao£ Çirreiv.[84] Ele também caracterizou esse mesmo fato com as seguintes palavras: «vaYxaÇóuevoç 8' áxoÀov0Ew tolç cpaivojiÉvmç[85], ele (Parmênides) foi obrigado a perseguir aquilo que se mostrou em si mesmo. Em Outra passagem, diz: wt" avrfiç Tijç àXr]0Eí«ç àvaYxaÇóixevoi[86], eles investigavam pressionados pela "verdade". Aristóteles denomina essa investigação de <pita>ao<pEtv jtEni. Tfjç àXijOEíaç[87], "filosofar" sobre a "verdade" ou, também, <wtò<paívso0<n jieqí Tfjg àX.T)0£Íaç[88] [89], deixar e fazer ver numa de-monstração, com respeito e no âmbito da "verdade". A própria filosofia se determina como èmottiú t) -aç trig àXr|0Eíag[90] ciência da "verdade". Ao mesmo tempo, porém, caracteriza-se como uma ἐπιστήμη, í'i Oewqeí -tò 8-v fj õ-v[90], como ciência que considera o ente enquanto ente, ou seja, no tocante ao seu ser.

82. Diels, Fragm. 3.
83. Metafísica A.
84. Idem, 984 a 18s.
85. Idem, 986 b 31.
86. Idem, 984 b 10.
87. Idem, 983 b 2, cf. 988 a 20.
88. Idem, A 1, 993 b 17.
89. Idem, 993 b 20.
90. Idem, r 1. 1003 a 21.

O que significa aqui "investigar sobre a 'verdade' ", ciência da "verdade"? Será que, nessa investigação, a verdade é tratada como tema no sentido de uma teoria do conhecimento ou do juízo? Certamente não, pois "verdade" significa o mesmo que "coisa", "o que se mostra em si mesmo". O que então significa a expressão "verdade", quando usada terminologicamente como "ente" e "ser"?

Se verdade encontra-se, justificadamente, num nexo originário com o ser, então o fenômeno da verdade remete ao âmbito da problemática ontológica fundamental. 109
Desse modo, já não se deveria encontrar esse fenômeno no seio da análise fundamental preparatória, na analítica da pre-sença? Que nexo ôntico-ontológico a "verdade" estabelece com a pre-sença e com sua determinação ôntica, que chamamos de compreensão do ser? Será que tomando isso por base poder-se-ia de-monstrar por que ser correlaciona-se necessariamente com verdade e vice-versa?

Esse questionamento não pode ser recusado. Na medida em que, de fato, ser "correlaciona-se" com verdade, o fenômeno da verdade, embora não explicitado com esse título, já foi tema das análises anteriores. Doravante, trata-se de circunscrever explicitamente o fenômeno da verdade e fixar os problemas que inclui, levando em consideração o acirramento do problema do ser. Nessa altura, não cabería apenas resumir o que foi discutido anteriormente. A investigação toma agora um novo princípio. no

A análise partirá do conceito tradicional de verdade e procurará expor os seus fundamentos ontológicos (a). A partir desses fundamentos, tornar-se-á visível o fenômeno originário da verdade. Dele pode-se, então, de-monstrar o caráter derivado do conceito tradicional de verdade (b). A investigação evidenciará que a questão sobre o modo de ser da verdade pertence necessariamente à questão sobre a "essência" da verdade. Daí se segue o esclarecimento do sentido ontológico da afirmação de que "verdade se dá" e do modo em que necessariamente "se deve pressupor" que "se dá" verdade (c).

a) O conceito tradicional de verdade e seus fundamentos ontológicos

Três teses caracterizam a apreensão tradicional da essência da verdade e a opinião gerada em torno de sua primeira definição: 1. O "lugar" da verdade é a proposição (o juízo). 2. A essência da verdade reside na "concordância" entre o juízo e seu objeto. 3. Aristóteles, o pai da lógica, não só indicou o juízo como o lugar originário da verdade, como também colocou em voga a definição da verdade como "concordância".

Não é nossa intenção elaborar uma história do conceito de verdade, o que só podería ser feito com base numa história da ontologia. Algumas indicações características sobre o que já se conhece devem apenas introduzir as discussões analíticas.

Aristóteles diz: rtaOrtṕa-ra -rfiç tpvxfiç t &v itQayná-KOV ófioid>paTa[91], as "vivências" da alma, as "vor'uwra" ("representações") são adequações às coisas. Essas proposições, que de modo algum se propõem como definição expressa da essência da verdade, desempenharam importante papel ao se elaborar posteriormente a essência da verdade como adaequatio intellectus et rei. Tomás de Aquino[92], que remete sua definição a Avicenna, que, por sua vez, remete ao Livro das Definições (século X) de Isaak Israelis, também usou para adaequatio (adequação) os termos correspondentia e convenientia.

A epistemologia neokantiana do século XIX caracterizou de muitas maneiras essa definição de verdade como a expressão de um realismo que, do ponto de vista do método, se manteve ingênuo, considerando-a incompatível com um questionamento que tenha passado pela "revolução copernicana" de Kant. O que assim não se percebe, e para o que Brentano chamou a atenção, é que também Kant se ateve de tal modo a esse conceito de verdade que nem chegou a discuti-lo: "A antiga e famosa questão, com a qual se supunha colocar os lógicos em apuros, é a seguinte: O que é verdade? O esclarecimento nominal da verdade como concordância entre o conhecimento e o seu objeto é aqui presenteada e pressuposta.. ,"[93]

91. De interpr. 1, 16 a 6.
92. Cf. Quaest. disp. de veritate qu. I, art. 1.
93. Kritik d. r. V.[2], p. 82.

"Se verdade consiste na concordância de um conhecimento com o seu objeto, segue-se que esse objeto deve distinguir-se dos demais; pois um conhecimento é falso quando não concorda com o objeto a que está remetido mesmo que contenha algo que possa valer para outros objetos".[94] E na introdução à dialética transcendental, Kant diz: "Verdade ou aparência não se encontram no objeto na medida em que ele se dá na intuição e sim no juízo a seu respeito, na medida em que é pensado".[95]

A caracterização da verdade como "concordância", adaequatio, ónotoaig, é, de certo, por demais vazia e universal. Encontrará, no entanto, alguma razão caso se sustente, a despeito das interpretações mais variadas do conhecimento que traz esse predicado privilegiado. Questionamos agora o fundamento dessa "relação". O que implicitamente também se põe com o todo da relação — adaequatio intellectus et rei? Que caráter ontológico possui o que também se põe?

O que significa o termo "concordância"? A concordância de algo com algo tem o caráter formal da relação de algo com algo. Toda concordância e, assim também, toda "verdade" é uma relação. Mas nem toda relação é uma concordância. Um sinal assinala para o assinalado. Assinalar é uma relação entre o sinal e o assinalado mas não uma concordância. Decerto, nem toda concordância significa uma espécie de convenientia, tal como se fixou na definição da verdade. O número 6 concorda com 16-10. Os números concordam e são iguais, no tocante à quantidade. Igualdade é um modo de concordância. A ela pertence estruturalmente uma espécie de "perspectiva". O que é isso em cuja perspectiva concorda aquilo que, na adaequatio, se relaciona? Ao se esclarecer a relação de verdade, deve-se também considerar a especificidade dos membros da relação. Em que perspectiva intellectus e res concordam? Será que, em seu modo de ser e em seu conteúdo essencial, eles proporcionam algo em cuja perspectiva podem concordar? Caso seja impossível uma igualdade entre eles, por não pertencerem à mesma espécie, não será então possível que ambos (intellectus e

94. Idem, p. 83.
95. Idem, p. 350.

res) sejam semelhantes? Todavia, qualquer conhecimento deve "dar" a coisa assim como ela é. A "concordância" tem o caráter da relação "assim como". De que modo essa relação se torna possível enquanto relação de intellectus e res? A partir dessas questões evidencia-se que, para se esclarecer a estrutura da verdade, não basta simplesmente pressupor esse todo relacionai mas é preciso reconduzir o questionamento a seu contexto ontológico que sustenta esse todo como tal.

Mas será necessário para isso arrolar toda a problemática "epistemológica" referente ã relação sujeito-objeto? Ou será que a análise pode restringir-se ã interpretação da "consciência imanente da verdade", permanecendo-se, portanto, "na esfera" do sujeito? Segundo a opinião geral, só o conhecimento é verdadeiro. Conhecer, porém, é julgar. Em todo julgamento, deve-se distinguir a ação de julgar enquanto processo psíquico real e o conteúdo julgado enquanto conteúdo ideal. Deste último, diz-se que é "verdadeiro". Em contrapartida, o processo psíquico real é simplesmente dado ou não. O conteúdo ideal do juízo é, pois, o que se acha numa relação de concordância. E esta diz respeito a um nexo entre o conteúdo ideal do juízo e a coisa real sobre a qual se julga. Em seu modo de ser, a concordância é real, ideal ou nenhuma delas? Como se deve apreender ontologicamente a relação entre o ente ideal e o real simplesmente dado? Essa relação subsiste e consiste em juízos de fato não somente entre o conteúdo do juízo e o objeto real, mas também entre o conteúdo ideal e a ação real de julgar; e aqui a relação não será manifestamente mais "intrínseca"?

Ou será que não se deve levantar a questão sobre o sentido ontológico da relação entre real e ideal (da jxéOe^iç)? A relação deve, porém, subsistir. (N64) O que significa, do ponto de vista ontológico, subsistência?

O que pode constituir um obstáculo para a legitimidade dessa questão? Será um acaso o fato desse problema há mais de dois milênios não sair do lugar? Ou será que o descaminho da questão consiste em seu ponto de partida, ou seja, na separação ontologicamente não esclarecida entre real e ideal?

E a separação entre a realização real e o conteúdo ideal não será ilegítima justamente no tocante à ação "real" de julgar alguma coisa? Não será que a realidade do conhecimento e do juízo se rompe em dois modos de ser ou "camadas", cuja sutura jamais chegará a alcançar o modo de ser do conhecimento? Não será que o psicologismo tem razão quando se opõe a esta separação, embora ele próprio não esclareça ontologicamente o modo de ser do pensamento que pensa alguma coisa e nem mesmo reconheça esse problema?

Na questão sobre o modo de ser da adaequatio, apontar para a cisão entre conteúdo do juízo e ação de julgar não promoverá a discussão. Com isso apenas se evidenciará que o esclarecimento do modo de ser próprio do conhecimento é inevitável. É preciso tentar uma análise do modo de ser do conhecimento e, ao mesmo tempo, visualizar o fenômeno da verdade que o caracteriza. Quando é que o fenômeno da verdade se exprime no próprio conhecimento? Sem dúvida, quando o conhecimento se mostra como verdadeiro. Ê a própria verificação de si mesmo que lhe assegura a sua verdade. No contexto fenomenal dessa verificação, portanto, é que a relação de concordância deve tornar-se visível.

Com as costas viradas para a parede, alguém emite a seguinte proposição verdadeira: "O quadro na parede está torto". A proposição se verifica quando ele se vira e percebe o quadro torto na parede. O que nessa verificação é verificado? Qual o sentido da confirmação dessa proposição? Será que se constata uma concordância do conhecimento ou do conhecido com a coisa na parede? Sim e não, conforme se interprete fenomenalmente o que diz a expressão "o conhecido". A que remete o emissor da proposição quando ele — sem perceber mas "apenas representando" — julga? Será que remete a "representações"? Certamente não, se representação for tomada como processo psíquico. Também não remete a representações no sentido do representado, ou seja, da "imagem" (N65) da coisa real na parede. Segundo o seu sentido mais próprio, a proposição que "apenas representa" remete ao quadro real na parede. É a ele que se visa e não a outra coisa. Toda interpretação que introduzisse aqui alguma outra coisa, que deveria estar implicada na

proposição que apenas representa, falsificaria o conteúdo fenomenal a respeito do qual se emite uma proposição. A proposição é um ser para a própria coisa que é. O que se verifica através da percepção? Somente o jato de que é o próprio ente que se visava na proposição. Alcança-se a confirmação de que o ser que propõe para o proposto é uma demonstração daquele ente, o jato de que ele descobre o ente para o qual ele é. Verifica-se o ser-descobridor da proposição. Cumprindo a verificação, o conhecimento remete unicamente ao próprio ente. É sobre ele próprio que reincide a confirmação. O próprio ente visado mostra-se assim como ele é em si mesmo, ou seja, que, em si mesmo, ele é assim como se mostra e descobre sendo na proposição. Não se comparam representações entre si nem com relação à coisa real. O que se deve verificar não é uma concordância entre conhecimento e objeto e muito menos entre algo psíquico e algo físico. Também não se trata de uma concordância entre vários "conteúdos da consciência". O que se deve verificar é unicamente o ser e estar descoberto do próprio ente, o ente na modalidade de sua descoberta. Isso se confirma pelo fato de que o proposto, isto é, o ente em si mesmo, mostra-se como o mesmo. Confirmar significa: que o ente se mostra em si mesmo.'* A verificação se cumpre com base num mostrar-se dos entes. Isso só é possível pelo fato de que, enquanto proposição e confirmação, o conhecimento é, segundo seu sentido ontológico, um ser que, descobrindo, realiza seu ser para o próprio ente real.

A proposição é verdadeira significa: ela descobre o ente em si mesmo. Ela propõe, indica, "deixa ver" (àítócpavmç) o ente em seu ser e estar descoberto. O ser-ver ãaãeiro (verdade) da proposição deve ser entendido no sentido de ser-descobridor. (N66) A verdade não pos-

96. Sobre a idéia de verificação como "identificação", cf. Husserl, Log. Unters.[2], vol. II, 2[a]. parte, VI. Untersuchung. Sobre "evidência e verdade", idem, §§ 36-39, p. 115s. As demais exposições da teoria fenomenológica da verdade se limitam ao que foi dito nos Prolegômenos críticos (vol. 1) e expõem o nexo com a doutrina de Bolzano. Em contrapartida, a interpretação fenomenológica positiva que se distingue fundamentalmente da teoria de Bolzano não é tocada. O único que assumiu positivamente as investigações referidas, além da pesquisa fenomenológica, foi E. Lask cuja Logik der Philosophic (1911) é tão fortemente determinada pela VI Untersuchung (Sobre as intuições sensível e categorial, p. 128s) como a sua Lehre vom Urteil (1912) o é pela seção mencionada sobre evidência e verdade.

sui, portanto, a estrutura de uma concordância entre conhecimento e objeto, no sentido de uma adequação entre um ente (sujeito) e um outro ente (objeto).

Enquanto ser-descobridor, o ser-verdadeiro só é, pois, ontologicamente possível com base no ser-no-mundo. Esse fenômeno, em que reconhecemos uma constituição fundamental da pre-sença, constitui o fundamento do fenômeno originário da verdade. É o que agora se vai perseguir mais profundamente.

b) O fenômeno originário da verdade e o caráter derivado do conceito tradicional de verdade

Ser-verdadeiro (verdade) diz ser-descobridor. Mas não será esta uma definição extremamente arbitrária da verdade? Com determinações conceituais tão violentas talvez se consiga desvincular a idéia de concordância do conceito de verdade. O preço desse sucesso duvidoso não seria condenar a antiga e "boa" tradição a um nada negativo? A definição aparentemente arbitrária, contudo, apenas traz uma interpretação necessária daquilo que a tradição mais antiga da filosofia pressentiu de maneira originária, e chegou a compreender pré-fenomenologicamente. O ser-verdadeiro do Xóyoç enquanto wr'ótpavaiç é àXri0EÍ>Eiv, no modo de &tocpaív£00ai: deixar e fazer ver (descoberta) o ente em seu desvelamento, retirando-o do velamento. A AMiOeig, identificada por Aristóteles nas passagens supracitadas com tò npâyp.a, indica as "coisas elas mesmas", o que se mostra, o ente na modalidade de sua descoberta. Será por acaso que num dos fragmentos de Heráclito[97], que constituem os ensinamentos mais antigos da filosofia em que o Xóyoç é tratado explicitamente, o fenômeno da verdade acima apresentado transpareça no sentido de descoberta (desvelamento)? Contrapõem-se ao lóyoç e a quem o diz e compreende aqueles que não compreendem. O W>y<k φύσις κρύπτεσθαι φιλεί, ele diz como o ente se comporta. Para aqueles que não compreendem, porém, XavBávEi, o que eles fazem permanece velado; ÈJtiAav6áv<m<n, eles esquecem, isto é, o ente se lhes vela novamente. Pertence, pois, ao Àóyoç o desvelamento,

97. Cf. Diels, Fragmente der Vorsokratiker, Heraklit, Fr. 1.

<í-Mi0ewl A tradução pela palavra verdade e, sobretudo, as determinações teóricas de seu conceito encobrem o sentido daquilo que os gregos, numa compreensão pré-filosófica, estabeleceram como fundamento "evidente" do uso terminológico de ἀλήθεια.

A adução desses testemunhos deve resguardar-se de uma mística desenfreada das palavras; entretanto, o ofício da filosofia é, em última instância, preservar a força das palavras mais elementares, em que a pre-sença se pronuncia a fim de que elas não sejam niveladas à incompreensão do entendimento comum, fonte de pseudoproblemas.

O que antes[98] foi colocado numa interpretação dogmática do Xóyog e <lW)0Eia, recebe agora uma verificação fenomenal. A "definição" proposta da verdade não é um repúdio da tradição mas uma apropriação originária: e tanto mais quando se conseguir provar o fato e o modo em que a teoria fundada no fenômeno originário da verdade precisou chegar à idéia de concordância.

A "definição" da verdade como descoberta e ser-descobridor também não é uma mera explicação de palavras. Ela nasce da análise dos comportamentos da pre-sença, que costumamos chamar de "verdadeiros".

Ser-verdadeiro enquanto ser-descobridor é um modo de ser da pre-sença. O que possibilita esse descobrir em si mesmo deve ser necessariamente considerado "verdadeiro", num sentido ainda mais originário. Os fundamentos ontológico-existenciais do próprio descobrir é que mostram o fenômeno mais originário da verdade.

Descobrir é um modo de ser-no-mundo. A ocupação que se dá na circunvisão ou que se concentra na observação descobre entes intramundanos. São estes o que se descobre. São "verdadeiros" num duplo sentido. Primordialmente verdadeiro, isto é, exercendo a ação de descobrir, é a pre-sença. Num segundo sentido, a verdade não diz o ser-descobridor (o descobrimento) mas o ser-descoberto (descoberta).

Entretanto, a análise anterior da mundanidade do mundo e dos entes intramundanos mostrou que a des-

98. Cf. § 7 B, p. 62s.

coberta dos entes intramundanos se funda na abertura do mundo. Abertura, porém, é o modo fundamental da pre-sença segundo o qual ela é o seu pre. A abertura se constitui de disposição, compreensão e discurso, referindo-se, de maneira igualmente originária, ao mundo, ao ser-em e ao ser-próprio. A estrutura da cura enquanto preceder a si mesma por já estai' num mundo, enquanto ser-junto aos entes intramundanos, resguarda em si a abertura da pre-sença. Com ela e por ela é que se dá descoberta. Por isso, somente com a abertura da presença é que se alcança o fenômeno mais originário da verdade. O que antes se demonstrou quanto à constituição existencial do pre[1]" e com referência ao seu ser cotidiano [1(10] referia-se ao fenômeno mais originário da verdade. Na medida em que a pre-sença é essencialmente a sua abertura, na medida em que ela abre e descobre o que se abre, a pre-sença é essencialmente "verdadeira". A pre-sença é e está "na verdade". Essa proposição tem sentido ontológico. Não significa que onticamente a presença tenha sido introduzida sempre ou apenas algumas vezes "em toda a verdade", mas indica que a abertura de seu ser mais próprio pertence à sua constituição existencial.

Retomando o que se obteve anteriormente, pode-se exprimir todo o sentido existencial da sentença "a presença é e está na verdade" através das seguintes determinações:

1. A abertura em geral pertence essencialmente à constituição ontológica da pre-sença. Abrange a totalidade da estrutura ontológica que se explicitou no fenômeno

da cura. À cura pertence não apenas o ser-no-mundo, mas também o ser e estar junto aos entes intramundanos. Juntamente com o ser da pre-sença e a sua abertura se dá, de maneira igualmente originária, a descoberta dos entes intramundanos.

2. O estar-lançado pertence à constituição ontológica da pre-sença como constitutivo de sua abertura. Nele, desentranha-se que a pre-sença já é sempre minha e

99. Cf. § 29, p. 188s.
100. Cf. § 34 B, p. 226s.

isso num mundo determinado e junto a um âmbito determinado de entes intramundanos determinados. A abertura é, em sua essência, fatual.

3. O projeto pertence à constituição ontológica da pre-sença: do ser que se abre para o seu poder-ser como compreensão. A pre-sença pode-se compreender tanto a partir do "mundo" e dos outros entes, quanto a partir de seu poder-ser mais próprio. Esta última possibilidade diz: a pre-sença abre-se para si mesma em seu poder-ser mais próprio e como tal. Esta abertura própria mostra o fenômeno da verdade mais originária no modo da propriedade. A verdade da existência é a abertura mais originária e mais própria que o poder-ser da pre-sença pode alcançar. Ela só poderá receber sua determinação ontológico-existencial no contexto de uma análise da propriedade da pre-sença.

4. A de-cadência pertence à constituição ontológica da pre-sença. De início e na maior parte das vezes, a pre-sença se perdeu em seu "mundo". Enquanto projeto para as possibilidades de ser, a compreensão aí já se inseriu. Empenhar-se no impessoal significa o predomínio da interpretação pública. O que se descobre e se abre instala-se nos modos de deturpação e fechamento através do falatório, da curiosidade e da ambigüidade. O ser para os entes não desaparece, desarraiga-se. O ente não se vela por completo, ele se descobre no momento em que se deturpa; ele se mostra — mas segundo o modo da aparência. Ao mesmo tempo, o que já se tinha descoberto volta a afundar na deturpação e no velamento. Em sua constituição ontológica, a pre-sença é e está na "não verdade" porque é, em sua essência, decadente. Assim como a expressão "de-cadência", o termo "não verdade" é usado aqui em seu sentido ontológico. Na analítica existencial, deve-se afastar de seu uso toda e qualquer "valoração" onticamente negativa. Fechamento e encobrimento pertencem à facticidade da pre-sença. Do ponto de vista ontológico-existencial, o sentido completo da sentença: "a pre-sença é e está na verdade" também inclui, de modo igualmente originário, que a "pre-sença é e está na não verdade". Todavia, somente na medida em que a pre-sença se abre é que ela também se fecha; e somente na medida em que, com a pre-sença, já sem-

pre se descobriram os entes intramundanos é que eles, enquanto encontro possível dentro do mundo, já se encobriram (velaram) e deturparam.

É por isso que, em sua essência, a pre-sença tem de explicitamente tomar posse do que se descobriu contra a aparência e a distorção e sempre se reassegurar da descoberta. De fato, não é com base num total velamento que as novas descobertas se fazem, mas sim a partir da descoberta no modo da aparência. O ente se configura como..., ou seja, de certo modo o ente já foi descoberto só que ainda se deturpa.

A verdade (descoberta) deve sempre ser arrancada primeiramente dos entes. O ente é retirado do velamento. A descoberta em seu fato é, ao mesmo tempo, um roubo. Será por acaso que os gregos se pronunciavam a respeito da essência da verdade, valendo-se de uma expressão privativa (à-?>jO.»i«)? Será que nesse pronunciamento da pre-sença não se anuncia uma compreensão ontológica originária de si mesma que, no entanto, constitui apenas uma compreensão pré-ontológica do fato de que ser e estar na não verdade constitui uma determinação essencial do ser-no-mundo?

O fato da deusa verdade de Parmênides colocá-lo diante de dois caminhos, um do descobrimento e outro do velamento, significa simplesmente que a pre-sença já está sempre na verdade e na não verdade. O caminho do descobrimento só é conquistado no xoímv ?.óy<ρ, na cisão compreensiva entre ambos e no decidir-se por um deles.[101]

A condição ontológico-existencial para se determinar o ser-no-mundo através de "verdade" e "não verdade" reside na constituição ontológica da pre-sença, por nós caracterizada como o projeto que está lançado. Ela é o constitutivo da estrutura da cura. 111

Da interpretação ontológico-existencial do fenômeno da verdade resultou, portanto: 1. Verdade no sentido

101. K. Reinhardt, of. Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophic (1916), compreendeu e resolveu, pela primeira vez, o problema não discutido do contexto de ambas as partes do poema de Parmênides, embora não tenha de-monstrado explicitamente o fundamento ontológico do nexo entre ἀλήθεια e ftóSa e a sua necessidade.

mais originário é a abertura da pre-sença à qual pertence a descoberta dos entes intramundanos. 2. A pre-sença é e está, de modo igualmente originário, na verdade e na não verdade.

112 No horizonte da interpretação tradicional do fenômeno da verdade, essas sentenças só podem ser inteiramente entendidas quando se mostra que: 1. Verdade, compreendida como concordância, tem sua origem na abertura e isso através de uma modificação determinada. 2. O próprio modo de ser da abertura propicia que, primeiro, se faça visível sua modificação derivada e que vigore a explicação teórica da estrutura da verdade.

A proposição e sua estrutura, o como apofântico, fundam-se na interpretação e em sua estrutura, o como hermenêutico e, a seguir, na compreensão, a abertura da pre-sença. A verdade, porém, vale como determinação privilegiada da proposição assim derivada. Então, as raízes da verdade proposicional alcançam novamente a abertura da compreensão.[102] Além dessa indicação acerca da proveniência da verdade proposicional deve-se, no entanto, mostrar explicitamente o fenômeno da concordância em seu caráter derivado.

O ser junto ao ente intramundano, a ocupação, é descobridor. O discurso, porém, pertence essencialmente à abertura da pre-sença.[103] A pre-sença se exprime; se — enquanto ser-descobridor para o ente. É na proposição que ela se exprime como tal sobre o ente descoberto. A proposição comunica o ente no modo de sua descoberta. Na percepção, a pre-sença que percebe essa comunicação traz a si mesma para o ser-descobridor com a referência ao ente discutido. Naquilo sobre o que a proposição se pronuncia está contida a descoberta dos entes. A descoberta se preserva no que é pronunciado. O que se pronuncia torna-se, por assim dizer, um manual intramundano que pode ser retomado e propagado. Por preservar a descoberta, o que se pronuncia e assim se acha à mão traz, em si mesmo, uma remissão ao ente sobre o qual toda proposição se pronuncia. Descoberta é sempre descoberta de... Mesmo na repetição, a pre-sença que re-

102. Cf. acima § 33, p. 211s: A proposição como modo derivado da interpretação.
103. Cf. § 34, p. 218s.

pete chega em um ser para o próprio ente discutido. No entanto, ela é e se acredita dispensada de realizar originariamente o descobrimento.

A pre-sença não precisa colocar-se diante dos próprios "entes" numa experiência "originária", pois permanece, de modo correspondente, num ser para o ente. Em larga escala, a descoberta não se faz através de cada descobrimento próprio, mas sim apropriando-se do que é dito através de um ouvir dizer. O empenho no que se diz pertence ao modo de ser do impessoal. O que se diz como tal assume o ser com relação ao ente que se descobre na proposição. Se, porém, esse ente deve ser apropriado no tocante à sua descoberta, isso significa: a proposição deve ser verificada enquanto proposição descobridora. A proposição pronunciada, no entanto, é um manual de tal modo que traz em si mesma uma remissão ao ente descoberto, na medida em que preserva a descoberta. A verificação de seu ser descobridor diz agora: verificar a remissão para o ente da proposição que preserva a descoberta. A própria proposição se oferece como manual. O ente para o qual ela traz uma remissão descobridora é um manual intramundano ou um ser simplesmente dado. A própria remissão se dá como algo simplesmente dado. A remissão, no entanto, reside no fato de que a descoberta, preservada na proposição, é sempre descoberta de... O juízo "contém algo que vale para os objetos" (Kant). Transformando-se numa relação entre seres simplesmente dados, a remissão recebe agora o caráter de ser simplesmente dado. Descoberta de... transforma-se em conformidade simplesmente dada de algo simplesmente dado, isto é, da proposição pronunciada, transforma-se em um ser simplesmente dado, o ente discutido. E quanto mais a conformidade for vista como relação entre seres simplesmente dados, ou seja, quanto mais o modo de ser dos membros da relação forem compreendidos indiscriminadamente como algo simplesmente dado, mais a remissão se mostrará como concordância simplesmente dada entre dois seres simplesmente dados.

Com o pronunciamento da proposição, a descoberta dos entes se volta para o modo de ser do manual intramundano. Na medida, porém, em que nela, enquan-

to descoberta de..., se mantém uma remissão a um ser simplesmente dado, a descoberta (verdade), por sua vez, se torna uma relação simplesmente dada entre seres simplesmente dados (intellectus et res).

O fenômeno existencial da descoberta que se funda na abertura da pre-sença transforma-se em propriedade simplesmente dada, que ainda guarda em si um caráter de relação e, como tal, torna-se uma relação simplesmente dada. Verdade como abertura e ser-descobridor, no tocante ao ente descoberto, transforma-se em verdade como concordância entre seres simplesmente dados dentro do mundo. Com isso, fica demonstrado o caráter ontologicamente derivado do conceito tradicional de verdade.

O que, porém, no ordenamento dos contextos de fundação ontológico-existenciais ocupa o último lugar é o que, onticamente, vem em primeiro lugar e aparece antes de tudo. Quanto à sua necessidade, esse fato se funda no modo de ser da própria pre-sença. Ao empenhar-se na ocupação, a pre-sença se compreende a partir do que vem ao encontro dentro do mundo. A descoberta inerente ao descobrimento se acha, inicialmente, no que é pronunciado dentro do mundo. Contudo, não apenas a verdade é encontrada como algo simplesmente dado. Também a compreensão ontológica compreende, de início, todo ente como algo simplesmente dado. A primeira reflexão ontológica sobre a "verdade" que, de imediato, vem ao encontro onticamente, compreende o Xóyoç (proposição) como Z.óyog rivòç (proposição sobre..., descoberta de...) e interpreta o fenômeno como algo simplesmente dado em sua possibilidade de ser simplesmente dado. Porque, no entanto, essa possibilidade é identificada com o sentido do ser em geral, a questão se esse modo de ser da verdade e sua estrutura que, de imediato, vêm ao encontro são originários ou não, não pode permanecer viva. A própria compreensão ontológica da pre-sença que, de início, predomina e que, ainda hoje, não foi superada em seus fundamentos e explicitação, encobre o fenômeno originário da verdade.

Da mesma forma, não se pode desconsiderar que, para os gregos, os primeiros a edificar essa compreensão ontológica e a torná-la predominante, a compreensão ori-

ginária da verdade, embora pré-ontológica, mantinha-se viva e até se afirmava contra o seu encobrimento na ontologia — ao menos em Aristóteles.[104]

Aristóteles jamais defendeu a tese de que o "lugar" originário da verdade fosse o juízo. Ele diz, na verdade, que o Àóyoç é o modo de ser da pre-sença, que pode ser descobridor ou encobridor. Essa dupla possibilidade é o que há de surpreendente no ser-verdadeiro do Àóyoç, pois este é o comportamento que também pode encobrir. E na medida em que nunca afirmou tal tese, Aristóteles não teria condições de "estender" o conceito de verdade do Àóyoç para o puro vofív. a "verdade" da αἴσθησις e da visão das "idéias" é o descobrimento originário. E apenas porque a vóihhç primariamente descobre é que também o Xóyoç enquanto òmvwív pode ter a função de descoberta.

A tese de que o "lugar" genuíno da verdade é o juízo não apenas é erroneamente atribuída a Aristóteles como constitui, no que respeita a seu conteúdo, um desconhecimento da estrutura da verdade. A proposição não é o "lugar" primário da verdade. Ao contrário, a proposição, enquanto modo de apropriação da descoberta e enquanto modo de ser-no-mundo, funda-se no descobrimento ou na abertura da pre-sença. A "verdade" mais originária é o "lugar" da proposição e a condição ontológica de possibilidade para que a proposição possa ser verdadeira ou falsa (possa ser descobridora ou encobridora).

Compreendida no sentido mais originário, a verdade pertence à constituição fundamental da pre-sença. Essa expressão significa um existencial. Com isso, prelineia-se a resposta à questão do modo de ser da verdade e do sentido da necessidade de se pressupor que "verdade se dá".

c) O modo de ser da verdade e a pressuposição de verdade

Enquanto constituída pela abertura, a pre-sença é e está essencialmente na verdade. A abertura é um modo de ser essencial da pre-sença. Só "se dá" verdade na me-

104. Cf. Ética a Nicòmaco Z e Metafísica Q 10.

diãa e enquanto a pre-sença é. Só então o ente é descoberto e ele só se abre enquanto a pre-sença é. As leis de Newton, o princípio de contradição, toda verdade em geral só é verdade enquanto a pre-sença é. Antes da presença e depois da pre-sença não havia verdade e não haverá verdade porque, nesse caso, a verdade não pode ser enquanto abertura, descoberta e descobrimento. Antes das leis de Newton serem descobertas, elas não eram "verdadeiras"; daí não se segue, porém, que fossem falsas nem que seriam falsas se, do ponto de vista ôntico, nenhuma descoberta fosse mais possível. Do mesmo modo, essa "limitação" não contém uma diminuição do ser-verdadeiro das "verdades".

As leis de Newton, antes dele, não eram nem verdadeiras nem falsas. Isso não pode significar que o ente que elas, descobrindo, demonstram não existisse antes delas. As leis se tornam verdadeiras com Newton. Com elas, o ente em si mesmo se tornou acessível à pre-sença. Com a descoberta dos entes, estes se mostram justamente como os entes que antes delas já eram. Descobrir assim é o modo de ser da "verdade".

O fato de se darem "verdades absolutas" só pode sei- comprovado de modo suficiente caso se logre demonstrar que, em toda a eternidade, a pre-sença foi e será. Enquanto não houver essa prova, a sentença será apenas uma afirmação fantástica que não recebe nenhuma legitimidade apenas porque os filósofos geralmente nela "acreditaram".

Toda verdade é relativa ao ser da presença na medida em que seu modo de ser possui essencialmente o caráter de pre-sença. Será que essa relatividade significa que toda verdade é "subjetiva"? Caso se interprete "subjetivo" como o que "está no arbítrio do sujeito", certamente não. Pois, em seu sentido mais próprio, o descobrimento retira a proposição do arbítrio "subjetivo" e leva a pre-sença descobridora para o próprio ente. E apenas porque "verdade" como descobrimento é um modo de ser da pre-sença é que ela se acha subtraída ao arbítrio da pre-sença. Também a "validade universal" da verdade enraíza-se simplesmente no fato de que a pre-sença pode descobrir e libertar o ente em si mesmo. Somente assim é que esse ente pode em si mesmo se ligar a cada

proposição possível, ou seja, à sua própria demonstração. Será que a verdade, compreendida de modo adequado, se vê lesada pelo fato de, onticamente, só ser possível no "sujeito", e de depender do ser do sujeito?

O sentido da pressuposição de verdade também se torna compreensível a partir do modo de ser da verdade, concebido existencialmente. Por que devemos pressupor que a verdade se dá? O que significa "pressupor"? E o que quer dizer "devemos" e "nós"? Qual o sentido de "verdade se dá"? "Nós" pressupomos verdade porque "nós", sendo no modo de ser da pre-sença, somos e estamos "na verdade". Nós não a pressupomos como algo "fora" ou "sobre" nós, frente à qual nos comportamos junto com outros "valores". Não somos nós que pressupomos a "verdade", mas é ela que toma ontologicamente possível que nós sejamos de modo a "pressupor" alguma coisa. A verdade possibilita pressuposições. 113

O que diz "pressupor"? Compreender alguma coisa como a base e o fundamento do ser de um outro ente. Essa compreensão dos entes em seus nexos ontológicos só é possível com base na abertura, ou seja, no ser-descobridor da pre-sença. Pressupor "verdade" significa, pois, compreendê-la como alguma coisa em função da qual a pre-sença é. Pre-sença, no entanto — e isso reside na constituição ontológica de cura — já sempre precedeu a si mesma. Ela é um ente que, em seu ser, está em jogo o poder-ser mais próprio. A abertura e o descobrimento pertencem, de modo essencial, ao ser e ao poder-ser da pre-sença como ser-no-mundo. Na pre-sença está em jogo o seu poder-ser-no-mundo e, com isso, a ocupação que descobre na circunvisão o ente intramundano. Na constituição ontológica da pre-sença como cura, no preceder a si mesma, reside o "pressupor" mais originário. Porque esse pressupor a si mesmo pertence ao ser da pre-sença, "nós" devemos pressupor também a "nós" como algo que se determina pela abertura. Esse "pressupor" radicado no ser da pre-sença não se comporta com os entes não dotados do caráter de pre-sença, mas unicamente consigo mesmo. A verdade pressuposta, o "se dá", pelo qual se deve determinar o seu ser, possui o modo e o sentido de ser da própria pre-sença. Devemos "fazer" a pressuposição de verdade porque ela já se "fez" com o ser do "nós".

Devemos pressupor a verdade. Ela deve ser enquanto abertura da pre-sença assim como em si mesma esta deve ser esta e sempre minha. Isso pertence ao estar-lançado no mundo, essencial à pre-sença. Será que a pre-sença já sempre se decidiu livremente enquanto si mesma e sempre poderá decidir se quer ou não vir à "pre-sença"? "Em si" não se pode perceber por que o ente deve ser descoberto, por que deve haver verdade e pre-sença. A objeção corriqueira do ceticismo, a negação do ser ou da possibilidade de se conhecer a "verdade" estão a meio caminho. Na argumentação formal, ela mostra pura e simplesmente que, ao se julgar, pressupõe-se a verdade. É a indicação de que a "verdade" pertence à proposição, a indicação de que, em seu modo de ser, a proposição é um descobrimento. Com isso se deixa sem esclarecimento por que isso deve ser assim e onde está o fundamento ontológico desse nexo ontológico necessário entre proposição e verdade. Do mesmo modo, permanecem inteiramente obscuros o modo de ser da verdade, o sentido de pressupor e de seu fundamento ontológico na pre-sença. Ademais, desconsidera-se o fato de que, mesmo quando ninguém emite um juízo, já se pressupõe a verdade na medida em que a pre-sença é.

Da mesma forma que não se pode refutar um cético, não se pode "provar" o ser da verdade. O cético, quando o é de fato, no modo da negação da verdade, não precisa ser refutado. Na medida em que é e se compreendeu nesse ser, ele dissolve a pre-sença e, com isso, a verdade, no desprezo do suicídio. A verdade não se deixa provar em sua necessidade porque a pre-sença não pode ser colocada para si mesma à prova. Do mesmo modo que não se comprova que "verdades eternas" se dão, não se comprova que "se dê" um cético "real" — no que acreditam fundamentalmente todas as refutações do ceticismo, apesar do seu propósito. Talvez isso seja mais freqüente do que podería aceitar a ingenuidade das tentativas dialético-formais de surpreendê-lo.

Assim, na questão sobre o ser da verdade e sobre a necessidade de sua pressuposição, bem como na questão sobre a essência do conhecimento, supõe-se um "sujeito ideal". O motivo implícito ou explícito dessa suposição reside na exigência justa, que, no entanto, também

precisa ser fundamentada ontologicamente, de que a filosofia tem como tema o "a priori" e não os "fatos empíricos" como tais. Mas será que a suposição de um "sujeito ideal" satisfaz a essa exigência? Ele não seria um sujeito fantasticamente idealizado? No conceito de um tal sujeito não estaria faltando justamente o a priori do sujeito "de fato", isto é, da pre-sença? Não pertence ao a priori do sujeito de fato, ou seja, à facticidade da pre-sença, a determinação de que ela é e está, de modo igualmente originário, na verdade e na não verdade?

As idéias de um "eu puro" e de uma "consciência em geral" são tão pouco capazes de sustentar o a priori da subjetividade "real" que elas passam por cima, ou seja, não vêem de forma alguma os caracteres ontológicos da facticidade e da constituição ontológica da pre-sença. A recusa de uma "consciência em geral" não significa a negação do a priori assim como a suposição de um sujeito idealizado não garante a aprioridade da pre-sença fundada no real.

Afirmar "verdades eternas" e confundir a "idealidade" da pre-sença, fundada nos fenômenos, com um sujeito absoluto e idealizado pertencem aos restos da teologia cristã no seio da problemática filosófica, que de há muito não foram radicalmente expurgados.

O ser da verdade encontra-se num nexo originário com a pre-sença. E somente porque a pre-sença é, enquanto o que se constitui pela abertura, ou seja, pela compreensão, é que se pode compreender o ser e que uma compreensão ontológica é possível.

O ser — e não o ente — só "se dá" porque a verdade é. Ela só é na medida e enquanto a pre-sença é. Ser e verdade "são", de modo igualmente originário. Só se pode questionar concretamente o que significa dizer o ser "é" e de onde ele deve se distinguir de todos os entes, caso se esclareça o sentido de ser e a envergadura da compreensão ontológica. Só então pode-se discutir originariamente o que pertence ao conceito de uma ciência do ser como tal, de suas possibilidades e derivações. E na delimitação dessa investigação e de sua verdade é que se pode determinar ontologicamente a investigação como descoberta dos entes e de sua verdade. 114

A resposta à questão do sentido do ser ainda precisa ser conquistada. Mas o que a análise fundamental da pre-sença, desenvolvida até aqui, preparou para a elaboração dessa questão? Mediante a liberação do fenômeno da cura, esclareceu-se a constituição ontológica dos entes a cujo ser pertence uma compreensão ontológica. O ser da pre-sença foi, com isso, delimitado frente aos modos de ser (manualidade, ser simplesmente dado, realidade) que caracterizam os entes não dotados do caráter de pre-sença. Elucidou-se a própria compreensão, garantindo-se, pois, a transparência metodológica do procedimento de compreensão e interpretação do ser.

Se, com a cura, obteve-se a constituição ontológica originária da pre-sença, então, sobre essa base, também se pode produzir o conceito da compreensão ontológica subsistente na cura, ou seja, deve-se poder circunscrever o sentido do ser. Mas será que com o fenômeno da cura se abriu a constituição ontológico-existencial mais originária da pre-sença? Será que a multiplicidade estrutural, que se encontra no fenômeno da cura, oferece a totalidade mais originária do ser de fato da pre-sença? Será que a investigação feita até aqui já permitiu ver o todo da pre-sença?

NOTAS MARGINAIS
DO EXEMPLAR DO AUTOR

Essas notas foram extraídas da edição de Ser e Tempo constante das obras completas (Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977). A sua escolha seguiu as linhas diretrizes dadas por M. Heidegger a Friedrich-Wilhelm v. Hermann.

A publicação dessas notas foi reservada, por vontade do próprio autor, aos volumes da edição completa. Exceção dessa regra foi aberta apenas para a edição em separado de Ser e Tempo.

As notas seguintes se referem aos números colocados à margem da página e indicam a palavra-chave localizada na linha em que se encontra.

Pág.		
28	"ser"	1 o ente, a entidade.
29	ente	2 não! mas: nada se pode decidir sobre o ser com ajuda de uma tal conceituação.
32	pre-sença	3 ainda é o conceito corrente e nenhum outro.
	deve-se	4 duas questões distintas se justapõem aqui; isso dá motivo para um mal-entendido, sobretudo com referência ao papel da pre-sença.
	exemplar	5 perigo de mal-entendido. Exemplar é a pre-sença porque ela é o jogo de apreensão que, em sua essência como pre-sença (resguar-

			dando a verdade do ser), o ser como tal joga e articula — porque o ser como tal põe no jogo de sua ressonância.
33	ser	6	pre-sença: enquanto se acha guardada no nada do ser, enquanto mantida em resguardo (Verhältnis).
	ser	7	mas o sentido do ser não é derivado desse ente.
34	última instância	8	isto é, desde o princípio,
	dá preliminarmente	9	novamente como na p. 32 uma simplificação essencial, embora pensando adequadamente. Presença não é um caso de ente para a abstração representativa do ser. Mas a estância da compreensão do ser.
38	pre-sença	10	ser aqui não apenas como ser do homem (existência). Isso se esclarece pelo seguinte: o ser-no-mundo abriga em si a remissão da existência ao ser em seu todo: compreensão do ser.
39	ao	11	para aquele.
	o qual	12	enquanto seu próprio.
	constitui	13	em todo caso, de modo algum uma filosofia existencial.
43	"mundo"	14	isto é, aqui, a partir do que é simplesmente dado.
45	condutora	15	Z(iOóÀoi), zaO' aḿó.
59	é	16	nesse caso.
66	constituir	17	verdade do ser.
68	em geral	18	ser — de modo algum um gênero; o ser não é para o ente em sua generalidade; o "em geral" = zuOómiu = no todo de: ser dos entes; sentido da diferença.
69	pura e simplesmente	19	transcendens, seguramente não — apesar de todo eco metafísico — nem o xoivóv escolástico e greco-platônico, mas transcendência como ekstático — temporalidade — temporariedade; mas horizonte. O ser cobriu o ente "com e no pensamento". Mas transcendência a partir da verdade do ser: o acontecimento (Ereignis).
	existência	20	"existência" ontológico-f undamental, isto é, ela própria remetida à verdade do ser, e apenas assim!

	ser	21 isto é, não uma corrente filosófico-transcendental do idealismo crítico de Kant.
70	pre-sença	22 propriamente: realização da insistência no pre.
71	ser	23 a diferença dotada de transcendência, a superação do horizonte como tal, a virada para a origem, a vigência a partir dessa origem.
73	temporalidade	24 somente essa na parte publicada.
	ser	25 cf. a preleção de Marburgo, verão de 1927 (Os problemas fundamentais da fenomenologia).
77	nós	26 cada vez "eu".
	ser	27 mas este é historicamente ser-no-mundo.
	ser	28 qual? ser o pre e, com isso, resistir ao ser em geral.
	ter de ser	29 em "ter" de ser, determinação!
78	ser	30 o ser do "pre", "do": genitivus objectivus.
	"tu és"	31 isto é, ser sempre meu significa estar entregue à responsabilidade do próprio.
79	de seu ser	32 melhor: de sua compreensão do ser.
81	investigações	33 elas não visam em absoluto à pre-sença.
83	pre-sença	34 não!
	deficiência	35 não apenas isso, mas a questão da verdade é totalmente e, em sua essência, insuficiente.
	Nota 15	36 mas tudo visando e resultando
	transmitido	em algo inteiramente diverso do que aqui se pretendeu e alcançou.
89	inquieta	37 absolutamente! Pois o conceito de mundo não foi de modo algum concebido.
92	ser	38 ser é também infinitivo de "é": o ente é.
	pre-sença	39 mas não do ser em geral e nem mesmo do próprio ser — pura e simplesmente.
95	ocupação	40 aqui ser-homem e pre-sença se equivalem.
96	fazer	41 será que aqui se trata mesmo de "mundo"? Apenas meio-ambiente! Essa "ambiência" corresponde ao "ter". Pre-sença jamais "tem" mundo.
97	interpretado	42 de fato! Ele não é absolutamente na medida do ser.

vêm ao encontro

98 mundo

100 possível

106 pertencente ao mundo

da natureza

tornar

109 "meras coisas"

113 caráter de apreensão

121 adianta

127 descobre

129 deixar e fazer

deixar e fazer

130 perfeito

43 uma significação retroativa.

44 na verdade não! Tão pouco que, já na composição, o que recusa é fatal.

45 com a ab- stração ainda não se tem a visualização, pois esta possui uma origem própria e tem como conseqüência necessária a abstração; a consideração possui sua própria originariedade. A visão do eíôoç requer algo diferente.

46 justamente a pre-sença é obediente ao mundo.

47 "natureza" aqui entendida kantianamente, no sentido da física moderna.

48 mas o contrário!

49 por quê? eíôoç — po(?qpŕ| — ííZr|! mas de téxvt], portanto, interpretação "técnica"! Se pogcpŕi não como elôoç, ÈÔÉa!

50 mas na verdade somente caráter de encontro.

51 fundamental para se comprovar a possibilidade da pretensão da logística.

52 ilumina.

53 o deixar e fazer ser. Cf. "Da essência da verdade" (Vom Wesen der Wahrheit) em que o deixar e fazer ser alcança, de modo amplo e fundamental, todo ente!

54 portanto, deixar e fazer com que vigore em sua verdade.

55 no mesmo parágrafo, falou-se da "liberação prévia" — a saber (falando-se em geral), do ser para a possível revelação dos entes. Nesse sentido ontológico, "prévia" significa lat. a priori, em grego TroÓTEoov tü çpúoei, Aristóteles, Física A 1; ainda mais claramente, Metafísica E 1025 b 29 tò tí íjv eivai "o que já foi ser", o que sempre já vigorou antecipadamente, o passado-presente, o perfeito. O verbo grego e!v<h não conhece nenhuma forma de perfeito; esse é aqui evocado no ǐjv eivai. Não o que onticamente passou, mas o que é sempre mais cedo, ao qual nos referimos retroativamente na questão dos entes como tais; ao

invés de perfeito a priori, poder-se-ia também dizer: perfeito ontológico ou transcendental (cf. A doutrina kantiana do esquematismo).

132 pre-sença — 56 a pre-sença em que o homem vigora.

se — 57 mas não como uma ação e feito, dotados de eu, de um sujeito. Mas, pre-sença e ser.

133 fundam — 58 não verdadeiro. A linguagem não é sobreedificada mas é a essência originária da verdade como pre.

mundanidade — 59 melhor, a vigência do mundo.

135 >oèaí« — 60 sim, mas também e justamente o ὄν; τὸ ὄν: D o sendo (ser ente); 2) o ente.

139 univoce) — 61 em sentido geral.

tomado — 62 e se tranqüiliza numa compreensibilidade.

140 predicado — 63 que "realmente" pertence à coisidade, ao quê, único que pode, de um modo ou de outro, nos tocar.

realiter — 64 o modo em que pertence ao conteúdo de alguma coisa.

141 problema ontológico — 65 diferença ontológica.

142 determina — 66 mas direcionamento pelo matemático como tal, jiú0T]jia e iív.

145 natureza — 67 crítica à construção de Husserl das "ontologias" como, de maneira geral, toda crítica de Descartes que se põe aqui com esse propósito.

147 compreensibilidade — 68 sic! de certo, "compreensibilidade" para a compreensão enquanto projeto e este como temporalidade ekstática.

149 acha-se — 69 portanto, mundo é também espacial.

152 fragmentado — 70 não, justamente uma unidade dos locais, especial e não fragmentada.

153 distante — 71 de onde provém a distância que se dis-tancia?

proximidade — 72 proximidade e vigência, não é a grandeza do intervalo que é essencial.

dis-tãncia — 73 dis-tanciar é mais penetrante do que aproximação.

proximidade — 74 em que medida e por quê? Ser como vigência constante tem primazia, pre-sentificação.

158	mundo	75	a partir da pertinência conhecida que eu preservo e segundo a qual me transformo.
167	perda de si próprio	76	ou justamente também ser autenticamente próprio em oposição à egoidade indigente.
187	iluminado	77	«ẋf]0e«i — abertura — claridade, luminosidade, iluminar.
	seja	78	mas não produzido.
	é	79	pre-sença existe e só ela; com isso existência, o estar fora e exposto no aberto do pre: ek-sistência.
188	peso	80	"peso": o que deve ser carregado; o homem está entregue à responsabilidade e à apropriação da pre-sença. Carregar: assumir-se a partir da pertinência ao próprio ser.
198	existencial	81	de modo ontológico-fundamental, isto é, a partir da remissão da verdade do ser.
201	és!"	82	mas quem "tu" és? Aquele como o qual tu te projetas a ti mesmo — aquele como tu íe tornas.
202	própria	83	mas não como sujeito, indivíduo ou pessoa.
203	"pensamento"	84	como "compreensão" õióvoux, mas não entender a compreensão a partir do entendimento.
	em geral	85	como ela está aí e o que significa ser?
	compreendido	86	não significa, porém, que o ser "seja" por graça do projeto.
210	próprio	87	esse "seu próprio ser", porém, é determinado em si pela compreensão ontológica, isto é, por in-sistir na claridade da vigência em que nem a claridade como tal e nem a vigência como tal são temas de representação.
215	interpretação	88	de que modo a proposição pode realizar-se mediante uma transformação da interpretação?
218	pudesse	89	Husserl.
220	possui	90	para a linguagem, estar-lançado é essencial.
221	o estar fora	91	o pre; estar exposto como posição aberta.
224	dizer	92	e o a ser dito? (O ser).
	è'xo-v	93	o homem como o que "colhe", recolhendo-se no ser — vigente

			na abertura dos entes (mas estes em segundo plano).
246	compreensão	94	mas essa compreensão como escuta. Isso, no entanto, nunca significa que "ser" seja apenas "subjetivo" e sim ser (como ser dos entes) como diferença "na" pre-sença enquanto ela é um projetar-se (do projeto).
247	compreensão	95	portanto: ser e pre-sença.
251	"algo"	96	portanto, aqui nada há que ver com "niilismo".
	■próprio	91	enquanto determinante do ser como tal; o que é absolutamente inesperado e insuportável — estranho.
254	não sentir-se em casa	98	(desapropriação).
255	minha	99	não egoisticamente, mas lançado para assumir.
267	entes	100	aqui deve-se separar: cpúaiç, lôéa, oὐcía, substantia, res, objetividade, ser simplesmente dado.
	realidade	101	"realidade" como "atividade" e realitas como "coisidade"; posição intermediária do conceito kantiano de "realidade objetiva",
273	conceito de consciência	102	salto para dentro da pre-sença.
274	oposto	103	a saber, à experiência ontológico-existencial.
	pertencer	104	a pre-sença, porém, (pertence) à essência do ser como tal.
	esclarecer	105	diferença ontológica.
275	realidade	106	não realidade como coisidade.
278	legado pela tradição	107	hodierno.
280	correlacionou	108	cpὐvrtiç em si mesma já é âA.r]0eva, porque xpúivceoOai cpiXei.
281	âmbito	109	não apenas, mas no meio.
	princípio	110	aqui é o lugar próprio do salto que se introduz para dentro da pre-sença.
291	pre-sença	111	da pre-sença e por isso da in-sistência.
292	ser	112	assim nunca são entendidas.
297	mas	113	mas a essência da verdade nos coloca na antecipação do que foi dito.
299	deve	114	diferença ontológica.

NOTAS EXPLICATIVAS

(ND PRE-SENÇA = DASEIN

Pre-sença não é sinônimo de existência e nem de homem. A palavra Dasein é comumente traduzida por existência. Em Ser e Tempo, traduz-se, em geral, para as línguas neolatinas pela expressão "ser-aí", être-là, esser-ci etc. Optamos pela tradução de pre-sença pelos seguintes motivos: 1) para que não se fique aprisionado às implicações do binômio metafísico essência-existência; 2) para superar o imobilismo de uma localização estática que o "ser-aí" poderia sugerir. O "pre" remete ao movimento de aproximação, constitutivo da dinâmica do ser, através das localizações; 3) para evitar um desvio de interpretação que o "ex" de "existência" suscitaria caso permaneça no sentido metafísico de exteriorização, atualização, realização, objetivação e operacionalização de uma essência. O "ex" firma uma exterioridade, mas interior e exterior fundam-se na estruturação da pre-sença e não o contrário; 4) pre-sença não é sinônimo nem de homem, nem de ser humano, nem de humanidade, embora conserve uma relação estrutural. Evoca o processo de constituição ontológica de homem, ser humano e humanidade. É na pre-sença que o homem constrói o seu modo de ser, a sua existência, a sua história etc. (cf. entrevista de Heidegger ao Der Spiegel, Rev. Tempo Brasileiro, n. 50, julho/set. 1977).

Quanto à formação do termo pre-sença, observar: "pre" corresponde a "Da" e sença, como forma derivada de "esse", corresponde a "sein". Quanto à origem latina de pre-sença, cf. a expressão de Cícero: dii consentes = os deuses conjuntamente, isto é, em assembléia, presentes, decidem.

(N2) EXISTÊNCIA = EXISTENZ

A palavra existência resulta da aglutinação da preposição ek e do verbo sister e. No plano meramente vocabular, existência diz: 1) um movimento de dentro para fora, expresso na preposição; 2) a instalação que circunscreve e delimita um estado e um lugar; 3) uma dinâmica de contínua estruturação em que se trocam os estados, as passagens e os lugares.

Devido à pregnância desse conjunto semântico é que Ser e Tempo reservou "existência" para designar toda a riqueza das relações recíprocas entre pre-sença e ser, entre pre-sença e todas as entificações, através de uma entificação privilegiada, o homem. Nessa acepção, só o homem existe. "A pedra é" mas não existe. O carro "é" mas não existe. Deus "é" mas não existe. Privilégio não diz aqui exercício de poder e dominação mas a aceitação do dom da existência que lhe entrega a responsabilidade e a tarefa de ser e assumir esse dom. A resposta a essa doação se dá como história. Na história do Ocidente, a resposta predominante tem sido a era da metafísica. Nela, a existência reduz-se à instalação que circunscreve e delimita um estado e lugar na tensão com a essência. Por isso, qualquer inversão da ordem entre essência e existência consolida e não supera a resposta metafísica (cf. Carta sobre o Humanismo, Ed. Tempo Brasileiro).

(N3) EXISTENCIÁRIA = EXISTENZIELL

Indica a delimitação fatual do exercício de existir que sempre se propaga numa pluralidade de singularidades, situações, épocas, condições, ordens etc.

(N4) EXISTENCIALIDADE = EXISTENZIALITÄT

O vigor de integração de estrutura e limites nas estruturações. A força deste esforço provém da coperti-

nência originária de existência, existencial, existenciário nas épocas da pre-sença. Por isso, impõe-se uma diferença constitutiva entre as estruturações da existência, os existenciais, e as estruturações dos demais seres, as categorias.

(N5) EXISTENCIAL = EXISTENZIAL

Existencial remete às estruturas que compõem o ser do homem a partir da existência em seus desdobramentos advindos da pre-sença.

(N6) TEMPORÁRIA = TEMPORALE

Ser e Tempo remete para constituições ontológicas diferentes nos movimentos de passagem do ser para a pre-sença, do ser e da pre-sença para a existência e os demais modos de ser. A passagem fundamental é o tempo. Com relação à passagem do ser para a pre-sença, vale-se dos termos temporário (temporal) e temporariedade (Temporalität). Com relação à passagem da presença para a existência e os demais modos de ser, vale-se dos termos temporal (zeitlich) e temporalidade (Zeitlichkeit).

(N7) HISTORISCH = REFERENTE A FATOS HISTÓRICOS

Na passagem da pre-sença para a existência e os demais modos de ser, distinguem-se dois níveis: o nível de estruturação dos acontecimentos, eventos e referências, e o nível de suas composições e configurações, científicas ou não. Ser e Tempo designa o primeiro nível com a palavra Geschichte e seus derivados geschichtlich e Geschichtlichkeit, traduzidos por história, histórico e historicidade. O segundo nível se exprime com o étimo greco-latino Historie e seus derivados historisch e Historizität, traduzidos aqui por história fatual e historiografia, referente a fatos históricos e fatualidade historiográfica.

(N8) SER SIMPLESMENTE DADO = VORHANDENHEIT

Vorhandenheit é um substantivo formado do substantivo “Hand” (= mão) e da preposição "vor" (= diante

de, no sentido espacial e antes de, no sentido temporal). Designa o modo de ser da coisa enquanto o que se dá simplesmente antes e diante de qualquer especificação.

(N9) CATEGORIAS = KATEGORIEN

Cf. (N4) e (N5).

(N10) FACTICIDADE = FAKTIZITÃT

Em qualquer nível do exercício da existência, ocorrem consolidações de referências, de elaborações e mudanças. O termo que a tradição latina guardou para designar essas consolidações foi o verbo fazer com seus derivados feito, fato, fatual, de fato, fatualidade e facticidade. Visando a distinguir os planos de estruturação ontológica e de consolidações ônticas, Ser e Tempo usa para o primeiro o substantivo abstrato facticidade (Faktizität) e para o segundo os derivados fatual, fato, de fato, fatualidade (Tatsache, tatsächlich, faktisch, Faktum, dass).

(Nil) OCUPAÇÃO = BESORGEN

Não sendo uma substância, a pre-sença sempre se dá num exercício. Exercício indica e cumpre um centro irradiador de relações. Os dois planos em que, predominantemente, se desenvolve o exercício da pre-sença promovem relações com dois modos de ser da existência: relações com o modo de ser dos entes simplesmente dados e relações com os entes dotados do modo de ser da pre-sença. Da perspectiva de seu centro irradiador, ambos os planos se caracterizam pela dinâmica própria de pre-sença. Ser e Tempo decidiu-se pelo ótimo "Sorge" = lat. "cura" (cf. J. Grimm, Deutsches Wôrterbuch, Dtv, vol. 16, p. 1755) para acompanhar o movimento e as relações da pre-sença. Os dois planos exprimem-se com derivados de "Sorge" (cura): Besorgen (ocupar-se) e Fürsorge (preocupar-se). A tradução decidiu utilizar o radical latino cura para Sorge, ocupação para Besorgen e preocupação para Fürsorge. Os motivos dessa decisão atêm-se ao fato de o próprio Ser e Tempo ter remetido à fábula latina de Higino sobre a Cura e à inexistência em português de derivados de cura na acepção de um relacionamento específico da pre-sença com os seres sim-

plesmente dados e com os seres existentes. O termo latino "occupare" provém da combinação do verbo capere e da preposição ob. Capere dá a idéia de tomar, pegar e prender. A preposição ob acrescenta a determinação de que se trata de um tomar e prender que preenche toda a envergadura das realizações do que se toma: ocupar. Quando a ocupação respeita e considera a originalidade do que se toma, trata-se de uma relação de preocupação.

(N12) CURA = SORGE

Cf. Nil. Quando se pretende remeter para o nível de estruturação da pre-sença em qualquer relação, usa-se sempre o termo latino cura, pois indica a constituição ontológica. Quando porém se quer acentuar as realizações concretas do exercício da pre-sença, utiliza-se a palavra cuidado e seus derivados.

(N13) CONHECER = KENNEN / RECONHECER = ERKENNEN

Em oposição ao alemão, as palavras, de origem latina, para conhecimento prendem-se à experiência de gerar, nascer, germinar em conjunto (co-gnoscere). Conhecer é um processo gerador de nascimentos. Por isso, na experiência latina de conhecer e em seus desdobramentos, reconhecer é admitir-se remetido em todo conhecimento para o processo de sua germinação e nascimento. É por isso que todo conhecimento é ontologicamente genético.

(N14) MUNDO CIRCUNDANTE = UMWELT

O adjetivo circundante, aposto a mundo, propõe-se a traduzir a preposição UM, que tem como função ressaltar o movimento de abranger e abarcar próprio do mundo.

(N15) INSTRUMENTO = ZEUG

De acordo com a própria história de formação do termo alemão Zeug, a tradução se ateve ao correspondente latino, instrumentum (cf. J. Grimm, op. cit., vol. 31, p. 827).

(N16) SER PARA = UM-ZU

É para se distinguir nitidamente os dois planos designados pela mesma expressão ser para: referida à pre-sença, indica o plano estrutural de constituição da existência (Sein-zu); referida à manualidade, exprime o plano constituído do conjunto utensiliário (Um-zu).

(N17) MANUALIDADE = ZUHANDENHEIT

No exercício histórico da pre-sença, a mão, ocupa um lugar central de concretização e desdobramento. O limite para frente desse exercício é imposto pelos seres simplesmente dados (Vor-handenheit). A doação dos desempenhos e das possibilidades de desempenho proporciona os seres à mão, os seres constituídos pela manualidade (Zu-handen): os instrumentos, os utensílios, os equipamentos, os dispositivos etc.

(N18) CIRCUNVISÃO = UMSICHT

A construção do mundo cotidiano das ocupações não é cega mas guiada por uma visão de conjunto, a circunvisão, que abarca o material, o usuário, o uso, a obra, em todas as suas ordens.

Esta visão não é uniforme e padronizada nem em seu direcionamento e perspectiva e nem em sua natureza. Para discriminai* essas diversas modalidades de visão, que guiam o mundo das ocupações e preocupações, Ser e Tempo compôs o radical de ver (Sicht) com diversas preposições e partículas conotativas. Assim, RÜCK-SICHT indica uma maneira de ver, que leva em conta a diferença e a importância de tudo com que se lida e se carrega nas costas (Rück). A tradução optou pelo termo "consideração". NACH-SICHT exprime o empenho de correr atrás, aceitando as tensões, os limites e as características diferenciais das situações e modos de ser. A tradução reservou o termo "tolerância". DURCH-SICHT e seus derivados remetem para a força e a ação penetrante da visão que permite não apenas perpassar obstáculos e graus diferentes de densidade, como possibilita a integração respeitosa de uma visão de conjunto. A tradução encontrou em "transparência" a mesma força de expressão.

(N19) DÁ-SE = ES GIBT

Para distinguir o plano ontológico de instauração das estruturas do plano ôntico das derivações, Ser e Tempo reserva o verbo dar-se (geben), incutindo o sentido ativo e transitivo no processo designado pelo verbo haver. Por isso, dar-se remete sempre para os movimentos de ser e sua verdade na pre-sença, na existência, na temporalidade, na história.

(N20) SURPRESA = AUFFALLEN

A tradução reservou o termo surpresa para traduzir um dos sentidos da expressão alemã Auffallen. Composta do verbo fallen (= cair) com a preposição auf (= sobre, por cima de), a expressão indica a experiência de ser arrebatado de chofre pelo fato de se ter interrompido uma ordem e seqüência esperadas. Assim, interrompendo a inserção do manual em seu conjunto, a surpresa propicia uma demonstração da manualidade do manual.

(N21) IMPORTUNIDADE = AUFDRINGLICHKEIT

Uma outra maneira de demonstrar a manualidade provém de sua importunidade, isto é, quando o manual obstrui e bloqueia o curso normal de suas ordens. A escolha de importunidade se deveu às conotações de desarranjo e incômodo de seu uso. A expressão alemã tem mais força porque se constrói com um radical que diz imposição, pressão, constringência (dringen).

(N22) IMPERTINÊNCIA = AUFSÃSSIGKEIT

O terceiro modo de demonstração da manualidade liga-se à experiência de colagem e insistência que a palavra portuguesa impertinência conota.

(N23) ABERTURA = ERSCHLOSSENHEIT

A pre-sença realiza-se em descobrindo. O modo de abertura próprio da pre-sença distingue-se da descoberta na medida em que ela se revela para si mesma, exercendo o papel de revelador. Esse modo de revelação da pre-sença, Ser e Tempo chamou de abertura. A descoberta dos entes não dotados do caráter de pre-sença se

faz como ser-descobridor da pre-sença numa abertura. Abrir e abertura, porém, não têm o uso que apresentam em alemão schliessen e Schluss de concluir e conclusão dentro de um raciocínio.

(N24) REFERÊNCIA = VERWEISUNG

Sendo verbo e não substantivo, a concretização da pre-sença propaga para todos os lados e direções relacionamentos. No entanto, o nível, a índole e a estrutura dessas irradiações nunca são iguais. Para remeter o pensamento a essas diferenças, marcam-se radicais diversos para designá-las. A palavra referência (= Verweisung) é um desses radicais. Designa as diferenças das relações que compõem as ordens de remissão do conjunto utensiliário.

(N25) RELAÇÃO = BEZIEHUNG

Um outro radical que marca as diferenças no relacionamento é o termo relação (= Beziehung), que remete para toda a envergadura do movimento relacionai.

(N26) PARA QUÊ = WOZU

A analítica dos fundamentos da pre-sença, no horizonte da questão sobre o sentido do ser em geral, tem como tarefa primeira a compreensão (destruição) da base metafísica que toma tudo que é como coisa, ser simplesmente dado, no espaço. Para isso, a análise do espaço à luz de uma compreensão originária do ser é imprescindível. Na contraposição à compreensão cartesiana do espaço, Ser e Tempo explicita o horizonte da espacialidade enquanto constitutivo da pre-sença. Nessa explicitação, evidenciam-se os vários modos de ser, em suas dinâmicas próprias de espacialização. Para tanto, vale-se da substantivação de advérbios e partículas adverbiais que, na língua alemã, guardam a dimensão viva de movimento, direção e concentração. A unidade desses vários e movimentados modos se exprime no advérbio e relativo WO, no onde de toda destinação. A pluralidade desses modos que percorrem suas destinações é designada especificadamente através do acoplamento de conjunções e partículas, tais como: MIT (= em conjunto), HIN (= lançando-se para), HER (= vindo de), BEI (= na

junção de familiaridade), AUF, AUFHIN (= na direção e na perspectiva), UMWILLEN (= na função, isto é, na relação de pertinência), IN (= no contexto em que), ZU (= no objetivo e na meta), FUER (= em favor de), AUS (= na consistência de).

Porque o português só conhece onde como advérbio e não como relativo, a tradução construiu uma constelação de expressões e modos de dizer que recebeu ao longo do texto as seguintes correspondências:

Wozu = para quê
Woraufhin = perspectiva em que
Worumwillen = em função de
Wobei — estar junto
Womit = estar com
Worin = no contexto em que
Wohin = destino
Woher = proveniência

(N27) CONJUNTURA = BEWANDTNIS

A expressão alemã é um idiotismo. Derivado de wenden (lat. vertere) = virar, voltar, volver, passar, verter, "bewenden", numa construção reflexiva, indica que a situação, o processo ou o movimento de realização já percorreu todo o curso de suas possibilidades de relacionamento, a ponto de se ter instalado num conjunto e, com isso, de dispor do máximo grau de suas virtualidades e recursos. Daí derivou-se o substantivo BEWANDTNIS para designar esse estado de desenvolvimento e evolução. Ser e Tempo reserva esse substantivo para caracterizar o processo ontológico de possibilitação da integração dos diversos modos de ser no mundo. É um termo de estruturação e, por isso, difícil de encontrar correspondentes latinos. Optou-se pela tradução de CONJUNTURA como a mais próxima correspondência. O verbo em sua típica expressão reflexiva — sich bewenden lassen — foi, por conseguinte, traduzido por deixar e fazer em conjunto.

(N28) PERSPECTIVA = WORAUFHIN

Cf. (N26).

(N29) DESCOBERTA = ENTDECKTHEIT

Tirar a coberta é abrir. O revelar-se das coisas implica um modo de abertura. É na revelação que os entes não dotados do modo de ser da pre-sença se descobrem. Os entes descobertos mostram sobretudo o modo de ser da própria pre-sença: a pre-sença é descobridora, ou seja, realiza-se em descobrindo. Cf. (N23).

(N30) SIGNIFICAR = BE-DEUTEN

O termo alemão, escrito em Ser e Tempo separado pelo hífen, be-deuten, insinua que se lhe está atribuindo uma acentuação forte a partir do étimo principal — deuten = mostrar, apontar, interpretar. Na analítica da mundanidade, todo ato e exercício de interpretação, indicação e demonstração se exerce a partir de um mundo já estruturado e estabelecido. Be-deuten = significar remete então para o movimento e o processo desta estruturação do mundo. A tradução por significar e significância (na derivação de Bedeutsamkeit) visa a que a leitura remonte a esse nível ontológico de constituição da mundanidade.

(N31) DIS-TANCIAMENTO = ENT-FERNUNG / DIRECIONAMENTO = AUSRICHTUNG

Para remeter à dinâmica ontológica de constituição do espaço, que é própria da pre-sença, Ser e Tempo formou dois termos: Ent-fernen = dis-tanciar e ausrichten = direcionar. Com ambos, pretende ressaltar que a espacialidade da pre-sença não é uma mera posição estática num espaço imóvel e absoluto em sua estrutura, mas que o espacial e o espaço da pre-sença é uma abertura e instalação de espaços.

(N32) SER-COM = MITSEIN

O ser é sua dinâmica de exercício e por isso sempre difusivo de si mesmo. Em conseqüência, todas as realizações em modos de ser trazem inscritas na sua constituição essa dinâmica difusiva do ser. A pre-sença é o lugar em que aparece esta imbricação. Por isso, todas as suas concretizações na existência exercem uma ação expressa pela preposição com (mit). Assim, nunca se dá

um ser ou modo de ser isolado. Todo ser é sempre ser-com mesmo na solidão e isolamento, a pre-sença é sempre co-pre-sença (Mitdasein), o mundo é sempre mundo compartilhado (Mitwelt), o viver é sempre con-vivência (Miteinandersein). Até mesmo o ser simplesmente dado, desprovido do caráter de pre-sença, embora não sendo centro difusivo de relações, só se dá como ponto de referência de relações da pre-sença. A tradução exprimiu essa mínima referência do ser simplesmente dado ao ser-com pela expressão ser simplesmente dado em conjunto.

(N33) IMPESSOAL = MAN

Para indicar a ação impessoal de um verbo, a língua alemã dispõe de dois pronomes: es e man. "Es" indica uma impessoalidade indiferenciada. O sujeito da ação pode ser uma coisa, uma pessoa, uma situação. O "Man" exprime, por sua vez, uma impessoalidade diferenciada, pois diz que ocorreu uma despersonalização de pessoas. Corresponde ao português "a gente". A tradução optou por impessoal por motivo de construções gramaticais portuguesas.

(N34) PRÓPRIO = SELBST

O termo "Selbst" e seus derivados, "Selbst-sein", "Selbstheit", "das Selbst", "Selbigkeit" não designam nem a consciência, nem o inconsciente e nem a personalidade, em qualquer sentido ou acepção psicológica e antropológica. Todas essas expressões remetem o pensamento para pensar o processo ontológico existencial de constituição e concretude da pre-sença em sua realização própria e exclusiva. Uma vez que toda concretização da pre-sença se cumpre e exerce em dois planos: num, voltada para o movimento histórico da verdade e do sentido do ser e, no outro, recomendada ao destino social da co-pre-sença, por isso é que Ser e Tempo usa dois radicais para exprimi-la — "Selbst" e "Eigen". Ambos referem-se ao mesmo processo ontológico de comunhão e individuação, universalidade e singularidade, autenticidade e propriedade, com suas respectivas tensões.

A tradução se valeu de um único étimo e seus derivados — próprio, propriedade, apropriar-se para ex-

primir toda a complexidade paradoxal desse processo, esperando que o contexto e a ousadia da leitura discriminem os dois planos em cada passagem. A única exceção aparece em "Selbigkeit", traduzido por "coincidência", a fim de ressaltar a identidade como não igualdade e sim como um incidir conjuntamente.

(N35) SER SIMPLESMENTE DADO EM CONJUNTO = MITVORHANDENHEIT

Cf. (N32).

(N36) MUNDO COMPARTILHADO = MITWELT

Cf. (N32).

(N37) PREOCUPAÇÃO = FUERSORGE

Cf. (Nil).

(N38) CONVIVÊNCIA = MITEINANDERSEIN

Cf. (N32).

(N39) SUBSTITUIR = EINSPRINGEN

O verbo alemão "springen" significa de per si pular, saltar. Composto com prefixos pode indicar apressar-se por ajudar, socorrer etc. As modalidades variadas desse sentido se especificam em vários níveis, designados pela respectiva partícula que serve de prefixo. Assim, einspringen = apressar-se por colocar-se em meio de uma relação, seja para substituí-la no todo ou em parte. Por isso, decidiu-se traduzi-lo por substituir. Já vorausspringen significa apressar-se por colocar-se antes da situação, tendo sido traduzido por antepor-se. E entspringen = apressar-se por sair de uma situação para outra, tendo sido traduzido por provir.

(N40) CONSIDERAÇÃO = RUECKSICHT

Cf. (N18).

(N41) ESPAÇAMENTO = ABSTAENDIGKEIT

A palavra alemã "Abstãndigkeit" deriva-se de "abstehen" com uma conotação ativa de abrir intervalo, criar

espaço. Essa ação é constitutiva da estrutura existencial da convivência, enquanto projeção para fora. Numa outra dimensão, a estrutura existencial se introjeta, formando graus diversos de intensidade e consistência: se "Abstãndigkeit" designa o primeiro movimento, "Ständigkeit" exprime esse segundo. Não havendo em português um substantivo abstrato derivado de intervalo, a tradução recorreu a espaçamento para dizer "Abstãndigkeit" e reservou consistência para o movimento de "Stãndigkeit".

(N42) PUBLIC-IDADE = OEFFENTLICHKEIT

Para dizer os diferentes graus e níveis de abrir, o alemão deriva do adjetivo "offen" (= aberto) várias expressões de matizes. Offnen (= abrir), offenbar (= susceptível de abertura, revelação), offentlich (= aberto para todos, público) e Oeffentlichkeit (= a condição e o estado do que está aberto para todos, de ser público, publicidade). Para ressaltar as conotações de manifestação e afastar o uso comum de uma técnica de propaganda, colocou-se um hífen, separando o sufixo do radical.

(N43) CONSISTÊNCIA = STAENDIGKEIT

Cf. (N41).

(N44) PRÓPRIO-IMPESSOAL = MAN-SELBST

Cf. (N34).

(N45) HUMOR = STIMMUNG

O étimo alemão Stimme (= a voz, o voto) constitui, na experiência que exprime, uma fonte de inúmeras derivações e composições. Como Stimmung, designa o estado e a integração dos diversos modos de sentir-se, relacionar-se e de todos os sentimentos, emoções e afetos bem como das limitações e obstáculos que acompanham essa integração. A tradução por HUMOR empobrece essa riqueza conotativa. Não obstante, presta-se melhor do que "estado de alma", "estado de ânimo".

(N46) ESTAR-LANÇADO = GEWORFENHEIT

"Geworfenheit" é um termo derivado do verbo "werfen" = arrumar, jogar, lançar, pro-jetar. Heidegger

o utilizou para designar um existencial constitutivo da pre-sença, relacionado com a necessidade de inserir-se numa variedade de conjuntos: histórico, ôntico, fatual, relacionai etc. A tradução, não dispondo de um substantivo, optou por uma expressão composta, estar-lançado, apesar de com ela se perder a dinâmica e acentuar a estática. Justamente porque o estar-lançado inclui uma concentração de forças e poderes, o seu exercício acontece através de lançamentos e projetos (Ent-wurf).

(N47) ENTREGUE À RESPONSABILIDADE = UEBERANTWORTET

"Antworten" é responder, de onde se deriva überantworten, que acrescenta as conotações de impor, entregar e responder por. A expressão portuguesa — entregue à responsabilidade — visa a reunir todas essas conotações.

(N48) TEMOR = FURCHT

Sendo a tarefa de dever-ser e realizar-se, a presença em todas as suas relações e exercícios assume um desempenho. No âmbito de suas disposições fundamentais, esta tarefa de dever-ser se estrutura em várias dimensões e direções. E o caso, sobretudo, da angústia como disposição fundamental e do temor como exercício relacionai. Para explicitar essas movimentações, Ser e Tempo se vale das possibilidades de regência preposicional dos respectivos verbos. Temer e angustiar-se realizam-se regidos pelas preposições UM, VOR e FUER que, nesse uso, correspondem a uma mesma preposição portuguesa, POR. A tradução, para explicitar as nuanças diferenciais das três preposições do alemão, recorreu a construções sintáticas.

(N49) PROJETO = ENTWURF

Cf. (N46).

(N50) VISÃO = SICHT

Cf. (N18).

(N51) POSIÇÃO PRÉVIA = VORHABE

A análise da estrutura da interpretação revela uma integração de três momentos fundamentais. Tanto os momentos integrantes como a unidade de integração, ao possibilitarem a interpretação, a precedem. O primeiro momento indica que a interpretação já tem uma posição, que possibilita o horizonte das articulações. Ser e Tempo exprime esse momento com o termo "Vorhabe", traduzido por posição prévia. O segundo momento designa a perspectiva em que se encara e vê o conjunto das articulações. Ser e Tempo diz "Vorsicht", que foi literalmente traduzido por visão prévia. O terceiro momento consiste numa apreensão desse conjunto de posições e visões prévias, expresso por "Vorgriff", traduzido por concepção prévia.

(N52) DE-MONSTRAÇÃO = AUFZEIGUNG; AUFWEISUNG

A palavra portuguesa de-monstração, tomada em sua formação etimológica, corresponde bem aos dois termos alemães Auf-zeigung e Auf-weisung, pois ambos exprimem o movimento de mostrar, indicar, apontar, sem a conotação de seu uso lógico e matemático. Trata-se de uma de-monstração fenomenológica.

(N53) PERTENCENTE = HOERIG

As relações de responder e corresponder, que incluem sempre responsabilidade e liberdade, também comportam a aceitação de dependência. Ser e Tempo as exprime com os étimos que designam os processos de escutar, ouvir, obedecer, pertencer.

(N54) FALATÓRIO = DAS GEREDETE

O verbo alemão "reden" significa falar, discursar, discorrer. Dele se derivou a forma "das Geredete" para exprimir uma conotação específica de excesso, superficialidade e descompromisso com o que se fala. Esta conotação, porém, corresponde a uma tendência constitutiva do exercício concreto da existência. Para traduzi-lo, recorreu-se ao uso corrente da palavra falatório.

(N55) "ESCRITÓRIO" = "GESCREIBE"

O correspondente do falatório, no âmbito da escrita impressa ou manual, gráfica ou audiovisual é o "escritório".

(N56) CURIOSIDADE = NEUGIER

A voracidade insaciável de novidades pelo simples fato de ser diferente e diverso integra o mecanismo da despersonalização e descaracterização de toda autonomia e respeito da propriedade. O curioso não se interessa por transformar-se e diferenciar-se. Ao contrário, busca nas mudanças incessantes de novidade preservar e manter estática e parada sua realização. Ao se traduzir "Neugier" por curiosidade, perde-se o sentido imediatamente inscrito no étimo alemão de novo (neu), ficando apenas o sentido latino de cuidar em ver, de concupiscência do olhar.

(N57) DE-CADÊNCIA = VERFALLEN

O termo de-cadência corresponde à expressão alemã "Verfallen", inclusive nas conotações morais e desabonadoras que Ser e Tempo exclui. Trata-se de um termo que remete à estrutura ontológico-existencial que é a pre-sença e não a uma qualidade ou modalidade.

(N58) ALIEN ANTE = ENTFREMDEND

Por sua origem latina, alieno, alienante e alienar correspondem ao alemão "entfremden". Em Ser e Tempo, aponta para o processo de estruturação ontológica no exercício concreto de existência.

(N59) COINCIDÊNCIA = SELBIGKEIT

Cf. (N34).

(N60) PRECEDER A SI MESMA DA PRE-SENÇA = SICH-VORWEG-SEIN DES DASEINS

A pre-sença nunca se instala num estado cabal e definitivo de ser. A pre-sença é ontologicamente sempre passageira por estar continuamente movida pelo para-

doxo de ser a totalidade do que não é. Por isso, antecipa-se constantemente a si mesma em tudo que é ou deixa de ser.

(N61) CURA = SORGE

Cf. (Nil).

(N62) PRESENÇA = DASEIN

Dasein (= presença) como termo filosófico já existia antes de Ser e Tempo para traduzir o latino existência. Esse é o sentido, para Kant, de presença (cf. NI).

(N63) EMPENHO = AUSSEIN AUF

Manteve-se empenho para traduzir a expressão de Dilthey "Aussein auf" (= ser e estar fora, em busca de).

(N64) SUBSISTIR = BESTEHEN

O prefixo "be", acrescentado ao verbo stehen (= ser e estar de pé), dá a conotação de resistência, permanência, estabilidade, todos esses momentos integrantes do real e da realização. Valendo-se das conotações da preposição latina "sub", a tradução o exprimiu com a palavra subsistência.

(N65) IMAGEM = BILD

Aqui se recorre ao triplo sentido da palavra alemã "Bild", que significa tanto o quadro, como a imagem e a forma da formação.

(N66) SER-DESCOBRIDOR = ENTDECKEND-SEIN

Cf. (N29).

----------SBD / FFLCH / USP
Sej^o. bc ---------- Tombo: 272058
325 !^quisição^ £ompra / RUSP
EDUSP / 22668
Data: 17/08/06 Preço: 34,56'